Vol. VI. Settembre 1930 N. 5.

(C. corr. postale)

RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

—·■·—

SOMMARIO:

FRANCESCO CRETARA: **La fonte occulta.**

ARTURO DARBY NOCK: **Le religioni di mistero.**

TADDEO ENGERT: **La cornice storica di Matteo.**

Jacopone da Todi (1230-1930). Nota di LUIGI ADANTI.

Recensioni.

Spigolature e notizie.

ROMA (37)
Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

RICERCHE RELIGIOSE entrano nel sesto anno di vita con la fiducia che sgorga dalla consapevolezza delle difficoltà affrontate e superate finora. Vi sono situazioni irte di insidie nelle quali, per un programma di coltura spirituale, vivere è un vincere e un durare, un progredire. La situazione in cui si svolge il nostro lavoro è tale. Per cui, valutando il passato, sentiamo di poter riguardare serenamente l'avvenire.

Il carattere sempre più vario della nostra collaborazione è l'espressione tangibile del moltiplicarsi dei rapporti che vincolano ormai a queste pagine un insieme di esperienze e di aspirazioni similari.

RICERCHE RELIGIOSE si sforzeranno sempre meglio di avvivare le indagini tecniche della critica con una visuale del fatto religioso in genere e del fatto cristiano in specie, che legittimi e ribadisca la loro pregiudiziale convinzione: quella di essere, — « nonostante » tutto anzi « a ragion » di tutto — in continuità concreta di esperienza con la tradizione viva dei valori evangelici e dei valori cattolici.

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI
Via G. Alberoni, 7 – Roma (37).

LA FONTE OCCULTA

Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.

Evidentemente, coloro i quali si meravigliano della resistenza vitale della Chiesa cattolica, non hanno mai cercato di conoscere l'intima ragione di questo meraviglioso durare e si sono soffermati piuttosto nel loro giudizio, su quella parte che suol dirsi la ufficialità rappresentativa del cattolicesimo.

Ora io dico, che se il cattolicesimo vive e vivrà ancora salvo alle minacce che il maligno perpetra in suo danno, ciò è dovuto innanzi tutto ad un fattore pressochè dimenticato dagli studiosi di storia religiosa. *Nella chiesa, cioè nella riunione dei fedeli, semplicemente come riunione, come comunione ed indipendentemente da tutte le sostruzioni storiche, bisogna cercare questo perchè, cioè non già su di un presupposto fideistico, nè su di una efficenza sacramentale o disciplinare.*

Forse uno studio sulla psicologia della massa, potrebbe portare qualche lume a questo riguardo, e dico qualche lume, non perchè su di una più o meno complessa analisi psicologica si possa riporre la fiducia di una esauriente risposta. Piuttosto, dobbiamo ricorrere a qualche cosa di diverso da quello che sta sotto la denominazione psicologica, e penetrare in quell'andito luminoso che Rodolfo Otto ci ha aperto, con i suoi studi su il Sacro. Però il Sacro, dal punto di vista dell'Otto, rimane in maggior parte nell'ambito della esperienza individuale, non tenendo egli bastantemente conto di quella espressione che scaturisce dal fatto cristiano e che nella sua originalità si rivela come squisitamente collettiva. Direi anzi che il Sacro nel cristianesimo è un prodotto assolutamente collettivo e serve a distinguere questa religione, nella sua più intima sostanza, da tutte le altre, con le quali si possono stabilire artificialmente dei rapporti di identità, solo attraverso le loro espressioni individuali.

Ora nel cristianesimo assistiamo innanzi tutto ad un fatto. Che la fede non è un dato iniziale. È strano, ma credo di poter spiegare questa mia affermazione, partendo da una frase del Vangelo stesso che ritengo sia la chiave dell'arco di tutto il cristianesimo : *Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.* Effettivamente nelle più squisite espressioni date dal neo-cristianesimo, noi osserviamo come il fondamento necessario della religione cristiana stia tutto nell'*agapesis* dei fedeli ; così si può dire che là dove l'*agapesis* è più perfettamente vissuta in quantità e in qualità, ivi il cristianesimo trova tutta la sua più perfetta realizzazione, ivi sgorga la speranza più fervida, la fede più ardente.

Il fatto che due o più persone si riuniscano nella prassi evangelica, così strettamente necessaria alla vitalità della speranza nell'avvento, non richiede in principio una ben determinata professione di fede teistica. Il fattore iniziale, piuttosto, è dato dalla speranza stessa, e i termini di questo si possono riassumere brevemente : *nella speranza comune della venuta di un momento in cui si venga liberati dallo stato di cose presenti, inadeguato alle aspirazioni nostre.* Laddove maggior numero di persone siano riunite nella stessa aspettativa (*simile est regnum caelorum fermento quod acceptum mulier abscondit in farinae satis tribus, donec fermentatum est totum* Matt. XIII 33) ivi si realizzano quei carismi che sono il preludio, la cauzione di quello che sarà poi nella pienezza dei tempi.

È questo il riassunto di tutta la prima predicazione cristiana e nello stesso tempo l'unica interpretazione che spieghi lo sviluppo, in seno a una situazione quale quella di quell'epoca, del messaggio evangelico. Ogni altro concetto, non si deve attribuire altro che ad infiltrazioni inevitabili che l'irrequietezza degli spiriti andava seminando per ogni dove. Da qui forse potrebbe partire una maggior luce sull'accusa di ateismo, rivolta ai primi cristiani, in quanto la loro confessione partiva non da un credo teistico, ma da qualche cosa di diverso da qualsiasi posizione effettuabile in base a questo criterio. Il cristiano primitivo dice : *spero*, non *credo.*

Ma, ritornando alla nostra tesi, cerchiamo di penetrare il

più possibile nel *pathos* di quegli esaltanti momenti, in cui si caratterizza la vita iniziale del cristianesimo. Attorno alla speranza come a un asse centrale si manifesta questa vita, e la prassi di essa non è altro che l'aderenza più stretta a questo asse. Perchè questa speranza sia efficiente, perchè plasmi la nostra nuova esistenza, è necessario adeguarsi praticamente a che in essa non vengano a penetrare estraneità, di qualunque genere, estraneità le quali vengono già additate nel nucleo fondamentale degl'insegnamenti tramandatici attraverso sopratutto il Sermone della montagna. Disposto così lo spirito, cioè accentratane tutta la tensione, per quella paradossale economia che emana dalla trascendenza, questa speranza viene a mutarsi in fede, che in questo caso è rappresentata dalla visione del Regno e del suo Re, Cristo-Dio.

La sensazione numinosa in questo caso scaturisce assolutamente da una esperienza ecclesiologica, e i momenti salienti di essa dovrebbero essere ricercati nella liturgia dell'agape, in cui la rivelazione dello Spirito era fatto comune. E non solo in questo fatto ben determinato devesi ricercare il coesivo e il riferimento dello spirito religioso cristiano, ma anche su di un indistinto ed ineffabile senso di qualche cosa di reale che sorge magicamente dalla comunione spirituale o meglio dall'*agapesis* e che vi si stabilisce in tutta la sua realtà personale. *Quia si duo ex vobis consenserint super terram, de omni re quamqunque petierint, fiet illis a Patre meo qui in coelis est.* Matt. XVIII, 19.

Il cristiano che vive il momento dell'*agapesis*, e nello slancio verso la sua meta, e, nella carità che ne è l'ala, vibra tutto di un intima commozione in cui si sente spinto fuori dalla sua personalità, a partecipare e a far partecipi gli altri, con la stessa intensità, allo stesso sentimento. Nell'agape cristiana non basta sentire: bisogna far sentire, la comunicazione diretta con lo Spirito impone la comunicazione coi fratelli. Il cristiano doveva a un certo momento perdere completamente il controllo delle proprie facoltà, e godere e soffrire nello stesso tempo ; godere della visione del Regno e soffrire di non poter sentire che gli altri sentissero ciò che lui sentiva. Il solo pensiero che altri vicini o lontani, non lo potessero così intensamente come lui, lo spingeva a

parlare, a dire ciò che in un turbine di luce si svolgeva internamente. Così, più potente questo turbine rutilava in lui, più forte era il desiderio di avvolgerne gli altri. E quanto meno il conflitto fra le rimanenti opposizioni naturali era sensibile, tanto più era vasta la possibilità di manifestare agli altri lo Spirito.

Abramo vede Iddio attraverso la fede nel suo Essere, ma questa fede in un certo qual modo viene, sì, a essere perfetta, ma ad avere un carattere di staticità in confronto alla fede che nasce dalla speranza cristiana, che vibra tutta di una laboriosa ed esaltante ascesa, in cui si giustifica perfettamente il rampollare dell'ascetismo, il quale non è altro che una attuazione del cristianesimo, realizzantesi attraverso il piano storico delle religioni a fondo mistico individuale precedente.

Attorno a questo breve schema si svolge tutta l'esistenza del cristianesimo primitivo, dal quale, come da un enorme cascata, un piccolo ma perenne rio viene a scorrere attraverso i tempi, assicuratoci dalla Divina Provvidenza.

È strano e fatale, che la ragione per la quale l'intensità dell'affluire dello Spirito è scemata in noi, è dovuta a un'intenzione religiosa tutt'altro che malvagia. Dovrebbesi dire che nella continua lotta che il Maligno svolge con arti sì sottili contro il Bene, malgrado la definitiva vittoria del Golgota non abbia capitolato ? Nelle misteriose intenzioni della Divina Provvidenza stanno le ragioni di ciò, dinanzi alle quali noi smarriamo la nostra comprensione in una vana e affannosa ricerca, ben certi però che è necessario accettare tutto come effetto della divina Volontà e sopratutto come derivante dalla sua Bontà infinita.

Ma se ci è permesso di scandagliare fin dove la nostra comprensione trova la via libera, vorrei accennare, concludendo, a quello che mi sembra la causa più visibile del fatto che esaminiamo.

Effettivamente in tutto il processo spirituale che ho brevemente schizzato, noi dobbiamo riconoscere un valore irrazionale. Il fatto emanante dalla disposizione d'animo dei primi cristiani non è un fatto che rampolla da facoltà intellettive dell'anima umana, no. E nemmeno negazione della ragione, tal come si presenta l'atto esplicitamente volontario dell'ascetismo, attraverso la quale

si sviluppa una formidabile lotta interiore, impegnando al conflitto tutte le forze dell'asceta. La disposizione interiore per cui, lo spirito del cristiano veniva ad accogliere in se in un atto gioioso, sereno, lo Spirito, non era altro anch'essa che un prodotto di quello stesso slancio sperante dal quale sgorga la visione di Dio. Così l'affluire dello Spirito, non era ostacolato da nessun conflitto ma irrompeva luminoso elemento in un vaso di cristallo puro, o meglio nell'interno di un purissimo fiore, creato solo dalla mano della Grazia, in paragone del vaso d'oro manufatto dall'opera faticosa dell'asceta.

Passata l'eredità del patrimonio dello Spirito dalle mani della comunità cristiana a quelle dell'individualismo ascetico, veniva a mancare, a un certo momento, il coesivo, l'asse stesso di sostegno della realizzazione ecclesiologica. Sorse quindi l'opera umana a tentar di ristabilire quello che lo Spirito, nell'accezione spontanea, aveva fondato.

La speculazione dialettica, i cui valori relativi, e nella predicazione di S. Paolo, e nella prassi primitiva, era stata superata dalla fiamma purificante della carità, ritornava ora a sedersi sull'antico trono, per divenire un giorno signora assoluta di quel regno dal quale era stata giustamente deposta. Il trionfo della ragione sulla fede irrazionale veniva assicurato dall'affermazione che la fede è un prodotto razionale derivante dal lavoro dialettico di concatenazione da effetto a causa (1). Freddo esame anatomico che dà la certezza di un essere che in questo modo si allontana nella sua realtà da noi per lasciarci in cambio la falsa im-

(1) Cito qui un brano eloquente dovuto alla penna di A. D. Sertillanges O. P. il quale offre in breve sintesi la storia dell'intellettualismo cristiano attraverso sopratutto la disciplina ecclesiastica : « La force démonstrative des preuves de l'existence de Dieu a été soutenue, par l'Eglise à toutes les époques, et en conséquence, à toutes les époques elle a condamné ceux qui tentaient d'en énerver ou d'en nier absolument la valeur. Au moyen âge, Nicolas d'Autrecourt et Pierre d'Ailly sont censurés pour avoir soutenu des propositions agnostiques étrangement apparentées au criticisme moderne. Au XVIII siècle, Hermes, théologien allemand fauteur d'un agnosticisme mitigé voisin du panthéisme, est condanné par Grégoire XVI, puis, de nouveau, par Pie IX... Plus prés de nous la validité des preuves de Dieu a été affirmé, a l'encontre des théses fideiste et traditionaliste mises en avant par Lamennais, Bautain, Ventura, Bonnetty, etc. L'Eglise s'oppose a ce qu'on fasse reposer la certitude de l'existence de Dieu sur une révélation primitive, sur la tradition, voire sur sa propre foi. Elle ne voit là que des adjuvants, des suppleance au besoin, mais nullement des autorités qu'on puisse investir aux dépens de la raison, celle-ci étant proclamée *pleinement compétente*. Cette derniére affirmation et la thése générale

magine che di lui ci facciamo. La ragione è uno strumento umano e come tale fa parte di quella nostra capacità costruttiva meramente relativistica e individuale per la quale i concetti non possono seguire un cammino predispostole. Partita da un punto qualsiasi, datale implicitamente la coscienza della propria forza è vano poi volerla imbrigliare con il dogma, attraverso il quale non sentirà che un freno, al quale si sottoporrà o in silenzio, per ipocrisia e per quieto vivere, o aspetterà il momento, nell'ombra, per scalciarlo e per strappargli la corda dalle mani.

D'altra parte il misticismo abbandonato allo slancio indisciplinabile della contemplazione individuale e privo cioè di quella potenza normativa che scaturisce dalla efficenza carismatica nella comunità, « finisce fatalmente col divenire elemento di disgregazione e di dissolvimento » disgregazione e dissolvimento caratterizzati innanzi tutto dalla aberrazione dei valori individuali nel protestantesimo e nell'idealismo mistico moderno (2).

---

de l'Eglise en cette matière est clairement exprimée dans la Constitution dogmatique *De fide* du concile du Vatican :

« Nôtre Mère la Sainte Eglise tient et enseigne que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude, en partant des choses créées,par la lumière naturelle de notre humaine raison. En effet, *ses perfections, invisibles, depuis la création du monde, sont rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses oeuvres*. Si donc quelqu'un dit que le Dieu unique, le Dieu vrai, notre Créateur et notre Seigneur ne peut pas être connu avec certitude au moyen des ses oeuvres, par la lumière naturelle de la raison humaine, qu'il soit anathème ». (Ch. 2 *De ta Revelation*). La querelle du Modernisme a donné occasion à une nouvelle instance de l'autorité religiense. Pie X, dans l'encyclique *Pascendi*, rapporte et condanne une fois de plus les thèses agnostiques : une fois de plus il défend le prétendu « Intellectualisme » attaqué au nom de doctrines assez diverses, mais toutes néfastes ou tout au moins dangereuses. En conséquence, dans le *Motu proprio* du I septembre 1910, il oblige les prédicateurs, les professeurs, tous ceux qui ont charge d'enseignement au nom de l'Eglise de donner sous serment leur asseintement à la formule suivante. «Je professe que par la lumière de la raison naturelle, en partant *de ce qui a été fait*, c'est à dire les oeuvres visibles de la création, Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude, et par conséquent démontré comme la cause l'est par son effet ». L'Eglise ne tolére même pas qu on dise que pour s'élever à Dieu par le voies de nature, la raison ait besoin d'un secours intérieur spécial, d'un effort de grâce. Clement XI condanne formellement cette proposition, emise par Quesnel au XVIII siècle: C'est bien à la raison, à la raison remplissant son office propre qu'est attribué le pouvoir de s'élever jusqu'à Dieu. Les objection que la raison peut s'opposer a elle même, en pareille matière sont refutée brièvement mais de la façon la plus solide, dans l'article (9. 2 art. 2) de Saint Tnomas.

(Somme Theologique, S. Thomas D'Aquin. *Dieu* tom. 1 traduction française par A. D. Sertillanger, O. P. — Ed. de la Revue des Jeunes, Paris, 1925).

(2) E. Buonaiuti, *Il Misticismo medievale*, Pinerolo, 1928.

Ora malgrado questo conflitto la Chiesa vive ? Vive e vivrà nei secoli, poichè le anime nelle quali è piantata la sua radice non sentono questo conflitto, non partecipano a esso. Forse in esse, la speranza nell'Avvento, ha perduto molto terreno ; chè un riflesso di quella oscura e demoniaca lotta che si svolge nel l'àmbito intellettualistico è giunto a offuscarle la visione del Regno. Pur qualche cosa è rimasto ed è questo qualche cosa che lega le semplici anime di oggi con un filo sottile, tenuissimo, da loro stesse non percepito, alle prime manifestazioni della fede cristiana. La fede che sgorga dalla comunione fraterna in Cristo, e che non ha bisogno di tutto un bagaglio di imposizioni dogmatiche per esser tale.

Il Numinoso, nei momenti religiosi odierni, non irrompe nella timida e infida *agapesis*, che in rari momenti determinati da eccezionali condizioni di ambiente, verso le quali le masse più semplici vanno ad abbeverarsi. Esso è involto in una densa caligine di interferenze estranee alla purezza dell'ineffabile. Ogni condizione che a prima vista sembra favorirlo non fa che soffocarlo o addirittura sostituirlo, con un emotività di tutt'altro carattere. Così, le diverse espressioni, dall'arte alla liturgia, non lasciano un solo istante allo spirito la libertà di sentire l'indefinibile cioè il reale ; si aggiunga l'effetto della scissione fra prassi cristiana e fede, ostacolo terribile che infrapponendosi a una potente coesione fraterna non permette un efficace *agapesis* per constatare come sia ostruita l'accezione più completa delle vere, reali comunicazioni della trascendenza.

Pur bastano questi balenanti momenti per assicurare nelle anime elementari una fede, sia pur rudimentale, (del resto non per loro colpa), ma quella fede verso la quale noi malati d'intelligenza dovremo tornare, se vorremo esser salvi.

Roma.

FRANCESCO CRETARA.

LE RELIGIONI DI MISTERO

Le religioni di mistero abbracciano un campo assai vasto e la critica recente ha aggiunto non poco alla nostra comprensione di esso. Lo studio che segue mira soltanto a tracciare in una maniera provvisoria alcune delle linee principali dei processi formativi che concorsero allo sviluppo delle religioni di mistero nell'età ellenistica e nell'epoca imperiale romana, e alcune delle loro relazioni con lo sviluppo del cristianesimo. Resta perciò esclusa una trattazione dettagliata delle eccezioni che naturalmente si presentano — πολλαὶ μορφαὶ τῶν δαιμονίων — perchè è qui apparso più utile dare maggior rilievo a certe antitesi che esistono nonostante tali eccezioni.

Un mistero è qualcosa di solenne e di segreto a cui l'individuo partecipa nella sua qualità di membro di un gruppo sociale o religioso. Mentre la caratteristica del misticismo è l'esperienza individuale e diretta, la caratteristica di una religione di mistero è l'esperienza associata : θιασεύεται ψυχάν, come canta il coro nelle *Baccanti* di Euripide, 75. Questa antitesi naturalmente non è valida in senso assoluto. Da una parte l'individuo di più profonda natura spirituale risponderà con maggiore facilità e compiutezza a tali stimoli religiosi associati, e nella risposta di ogni credente individualmente preso si troverà quasi sempre qualcosa che va spiegata con la particolar maniera in cui i vari elementi si sono fusi in lui. Il misticismo dell'individuo in differenti età e ambienti appare d'altra parte, come è evidente, colorito e spesso nutrito dal gruppo religioso che lo circonda ; e ciò anche nel caso in cui la sua adesione al gruppo sia più o meno fredda o quando egli si trovi in uno stato di parziale o completa rivolta contro di esso. Nondimeno la distinzione fondamentale e generale appare chiara. Ancora : il mistero non va confuso con l'ordinario culto che ha per centro il sacrificio. Normalmente l'uomo nel sacrificio attribuisce una parte della sua forza, delle sue risorse, a un potere o

a poteri soprannaturali : nel mistero l'uomo passa attraverso una esperienza o tutt'al più è lo strumento umano che mette i fedeli in grado di far ciò. Normalmente il sacrificio può essere offerto ad ogni momento : il mistero normalmente è circoscritto a stagioni che ricorrono periodicamente.

Questo soggetto può esser meglio affrontato dal punto di vista delle istituzioni sociali. Noi faremo uso a tal scopo di analogie tratte da civiltà meno sviluppate, in quanto diano risultati che concordano con le testimonianze greche : occorrerà però tener presente la durata dell'evoluzione che stacca la Grecia classica da quanto può propriamente esser chiamato primitivo. Occorrerà tener presente che qui ci si deve limitare ad un tentativo di discriminazione dei caratteri salienti del problema.

Due elementi costitutivi si presentano, talora separati, talora connessi. Il primo comprende le cerimonie di iniziazione, il secondo un rituale mimetico ripetuto a intervalli regolari. Consideriamo ora la *raison d'être* del primo.

Per un piccolo gruppo umano, lo si chiami clan o tribù o come si voglia, è questione di vita o di morte mantenere buone relazioni con quei poteri soprannaturali che si crede controllino i frutti del suolo e la continuità della fertilità animale e umana. Il gruppo ha i suoi metodi tradizionali di restare in buoni rapporti con le proprie divinità, e ad essi vanno iniziate le successive nuove generazioni. Innanzi tutto il gruppo deve considerare se accettare o no il neonato nella comunità, e stabilire di conseguenza qualche sigillo sull'accettazione : o mediante la circoncisione o facendo appello a qualche altro rito di passaggio che si presenti atto ad esprimere un tale valico di una frontiera. Più tardi, quando l'adolescente deve essere ammesso alla piena partecipazione al gruppo può venire un rito realmente più significativo : non sempre quando l'invididuo ha raggiunto o sta per raggiungere la maturità fisica, ma in occasione di certe cerimonie che ritornano di tempo in tempo (1). In questo rito di ammissione il futuro guerriero o

(1) A. van Gennep, *Les rites de passage*. 93 ss. Cf. M.P. Nilsson, *Primitive Time Reckoning*. 99.

la futura madre apprendono la saggezza, le tradizioni e le speranze della razza, e anche, in qualche modo, il significato della vita, umana, animale e vegetale. Fino a questo momento essi non avevano doveri : ora devono assumere tutte le responsabilità della vita adulta.

Abitualmente la transizione si opera in uno stato di segregazione dal gruppo : i giovani della tribù vengono isolati sotto la direzione di anziani particolarmente adatti, e sono spesso sottoposti a prove penose, che culminano talora nella circoncisione o nell'abbattimento di uno o due denti frontali. Non di rado vengono vestiti come animali : e così, in vari modi, sono posti in uno stato di vera e propria esaltazione psichica. Il rito nel suo insieme è spesso considerato come una « seconda nascita ». Tale iniziazione è spesso il compito della comunità : tuttavia la si ritrova anche usata come mezzo per aderire a quelle società segrete che sono così potenti presso popoli di una cultura rudimentale. In questi riti notiamo alcuni caratteri che persistono e si ritrovano nelle religioni di mistero più sviluppate : segregazione, preparazione psicologica, una specie di morte rituale e una specie di conclusione a lieto fine.

Passiamo ora al rituale mimetico del dramma sacro. Su una assai vasta area noi troviamo un rituale che mira ad essere la messa in scena di un mito, che riproduce sostanzialmente un dramma intimamente connesso con le necessità pratiche della vita umana. È noto il dramma annuale di Eleusi. La storia del ratto della fanciulla, trascinata nel tenebroso mondo sotterraneo e restituita poi alla madre, veniva messa in scena ogni anno, apparentemente senza darsi troppo pensiero dell'illusione scenica (1). In Egitto la morte e la risurrezione di Osiride venivano riprodotte non soltanto ogni anno, ma anche ogni giorno in certi templi o cappelle, mediante una cerimonia che durava ventiquattro ore. Ciascuna conteneva l'intero dramma *in parvo* (2). Allo stesso modo, anche in Babilonia pare probabile che si rap-

(1) Sulla formazione della leggenda cf. lo studio di prossima pubblicazione di H. J. Rose, *Modern Methods in Classical Mythology*.

(2) A. Moret, *Encyclopedia of Religion and Ethics* IX 75.

presentasse annualmente la morte e risurrezione di Tammuz, oltre una festa drammatica di Capodanno ; in Siria si ha un dramma di Adone, in Frigia di Attis (1). La pira annuale di Sandan a Tarso *può* esser qualcosa dello stesso tipo. Tutti questi fenomeni li consideriamo oggi strettamente pratici nelle loro origini. Lo spirito della vegetazione muore e rinasce ogni anno : il suo svanire è celebrato con segni di lutto, il suo risorgere con segni di festa. Questo lutto e questa gioia non sono mere espressioni di emozioni : sono metodi deliberatamente usati per aiutare la natura, che è morta, a risorgere : sono della magia simpatica. « Si le dieu meurt, c'en est fait de la vie universelle, mais si le dieu renaît, tout doit rénaître avec lui... En même temps que la resurrection du dieu on facilitera la renaissance du printemps ou la résurrection des hommes morts » (2).

Il rito diventa in un senso una commemorazione, come qualsivoglia altra ordinaria commemorazione di un evento storico (come per esempio il rito annuale in cui gli Ateniesi riproducevano la presa di Salamina o la quadriennale finta battaglia navale a Nicopoli per commemorare la battaglia di Azio) (3), ma al tempo stesso resta ancora quello che era alle origini, qualcosa cioè che in certo modo accade ogni anno. Ogni anno Attis, Adone, Osiride muoiono : ogni anno ciascuno di essi risorge. Ogni anno ad Alessandria Kore generava Aion : e per uscire dalla categoria di vere e proprie rappresentazioni drammatiche, ogni anno un possente fuoco era visto divampare da una costa cretese quando il sangue prodotto dalla nascita di Zeus dilagava (4). Quando Sallu-

---

(1) Una buona discussione del soggetto in E. Briem, *Zur Frage nach dem Ursprung der hellenistischen Mysterien* (*Lunds Universtets Arsskrift* N. F. Avd. I. Bd. 24: 5, 1928)10ss. L. Deubner sostiene in *Gnomon* IV 439 s. che la risurrezione di Attis è una tarda addizione ai suoi *dromena*.

(2) A. Moret, *La mise a mort du dieu en Egypte*. 16. A proposito di stimoli emozionali e delle loro supposte conseguenze, si veda H. J. Rose, *Folklore* XXXVI 322 s. sui combattimenti rituali. Il rituale ittito del tipo di quello discusso da A. Leshy, *Archiv fuer Religionswissenschaft* XXIV 73 ss., può avere alcuni elementi di commemorazione storica.

(3) C. T. Seltman, *Athens, its history and coinage*, 30 s. ; Gardthausen, *Augustus* I 393. La πανήγυρις ad Ossirinco in commemorazione della disfatta dei giudei in qualche sollevazione, (P. Oxy. 705) può anche non avere avuto un carattere drammatico.

(4) M. P. Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion* 471 ss. Sulla *mimesis* annua delle doglie di Arianna a Amathus, ib. 454.

stio diceva del mito di Attis: ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ ἀεί (1), egli parlava da filosofo, ma le sue parole sono di fatto fedeli allo spirito religioso del culto ch'egli difende. E per quanto il fedele sapesse in certo senso che Attis sarebbe risorto, non mancava ogni anno la tensione emozionale della prospettiva ch'egli potesse non risorgere. Così per Osiride abbiamo un'allusione alla gioia della folla al suo ritrovamento: *inuento populus quod clamat Osiri.*

Ora dovrebbe osservarsi che, mentre in tale rituale gli esseri umani simpatizzano nella maniera più stretta con l'esperienza divina, ciò non è per lo più il risultato di una iniziazione individuale nel rito, come al contrario si verificava in Eleusi. Il dramma è messo in scena ogni anno dinanzi a tutti i fedeli. La cerimonia descritta da Firmico Materno nella metà del quarto secolo della nostra era può costituire un buon esempio: « In una notte prestabilita si depone supina in una lettiga un'immagine e si inizia il rimpianto con lamentazioni ritmiche. Quando ne hanno abbastanza, si fa la luce e il sacerdote unge la gola di tutti coloro che avevano preso parte al pianto. Ciò fatto, egli mormora in basso tono: Rallegratevi, o fedeli, perchè il dio è salvo: salvati invero saremo noi dalle nostre pene e fatiche ». Firmico non nomina il dio: forse era del tipo di quelli di cui parliamo. La gioia a cui si allude è una gioia in « simpatia » con la gioia divina, la liberazione ottenuta è una liberazione in « simpatia » con la liberazione del dio, e non già una liberazione raggiunta per mezzo delle sue sofferenze: è la spiritualizzazione di un rito che è connesso con il morire e il risorgere della vita dei frutti della terra.

A Biblo *tutte* le donne *ogni* anno si tagliavano i capelli o dovevano acconciarsi alla prostituzione rituale in onore di Adone, e non si trattava di una cerimonia iniziatica compiuta una volta per sempre da ciascuna: la festa di Attis, come è descritta da Sallustio, implica una piena partecipazione di tutti, ed è distinta dalla iniziazione dei suoi devoti. Nel primitivo cerimoniale frigio di Attis alcuni individui si castravano, e si riteneva che que-

(1) Περὶ θεῶν καὶ κόσμου, IV, p. 8.14 Nock.

st'atto venisse operato in speciale « simpatia » con il dio (1): ma si trovano dei casi speciali che sono comparabili con gli *sciamani* piuttosto che con gli iniziati di Demetra considerati come un corpo religioso. La funzione speciale del re d'Egitto nei misteri osirici consiste nel mantenersi nella posizione generale di mediatore tra il suo popolo e gli dei: identico è il caso del re di Babilonia nella festa di Capodanno, e quello di un individuo che compie un taurobolio o un criobolio nel culto della Magna Mater. Nè in Egitto, nè in Babilonia, nè in Siria, nè in Anatolia sentiamo parlare di una « normale » iniziazione di individui tratti dal laicato. Come se si avesse un Cristianesimo con la messa, ma senza il battesimo.

Le nostre testimonianze non sono abbastanza copiose per autorizzarci a negare la possibilità di una iniziazione nei misteri orientali. Ma in sostegno della tesi negativa si può osservare che c'è in essi ben poco che lasci pensare che il devoto, individualmente preso, guardasse al dramma divino messo in scena nel rito per trovarvi una garanzia di felicità al di là della tomba. L'Egitto ci porta più vicini a tali aspettative: ma per quanto lo spettacolo delle vicende di Osiride mostrasse ciò che il fedele poteva ripromettersi, era invariabilmente il rituale celebrato dopo la sua morte che ne dava la certezza (2). Coloro che sono ammessi all'*adyton* nel dramma sacro sono probabilmente preti (3). Se i principali misteri avessero richiesto l'iniziazione come una condizione indispensabile per prendervi parte, come avrebbe potuto Erodoto ottenere quella conoscenza che egli pretende (II, 171) dei riti al lago presso Sais? Egli ha di fatto trasferito a questi riti, di cui sapeva esattamente quanto gli veniva detto, la santità propria dei riti greci che egli riteneva analoghi.

Le apparenze lasciano pensare che l'importanza dell'iniziazione individuale sia dovuta comunemente al trapiantarsi delle religioni dai loro ambienti originali in un mondo più vasto; e di fatto sembra che siano stati i contatti con la Grecia a provo-

---

(1) Le origini di tale atto sono probabilmente diverse: cf. *Archiv* XXIII, 25 ss.

(2) Briem, 48 ss.

(3) Moret, *Mystères Egyptiens* 2, 81.

care realmente tale trasformazione dei culti orientali. Un piccolo gruppo sociale con il suo cerimoniale diventa parte di una società più vasta, pur conservando il senso di unità che gli è proprio e che si esprime in un rituale affidato per la sua continuità a particolari famiglie. Che cosa accade allora a tali riti ? o essi restano privati e insignificanti, o hanno una sufficiente attrazione per far sì che membri di una più ampia organizzazione sociale, e, col passar del tempo, del mondo intero, cerchino di entrare a far parte degli associati a quel particolare mistero.

La piccola comunità di Eleusi fu per lungo tempo un comune indipendente nell'Attica. A quell'epoca si può congetturare che ogni suo membro prendesse normalmente parte ai suoi misteri. È a tale periodo che appartiene l'inno omerico a Demetra. La partecipazione ai misteri doveva naturalmente implicare una specie di solennità e di segreto, ma era una prerogativa naturale dei cittadini (1). Più tardi, certo prima della fine del settimo secolo a. C., Eleusi venne incorporata nello stato Attico, e ogni ateniese potè essere ammesso ai riti, sol che lo desiderasse e non fosse macchiato di omicidio. Ciò tuttavia può essersi verificato anche prima, al tempo della composizione dell'inno (2). Se non altro i misteri hanno cessato ormai d'essere in primo luogo una istituzione sociale, perchè la promessa d'un al di là beato è divenuta di un significato centrale. L'inno dice espressamente : « Beato sulla terra l'uomo che ha visto tali cose : ma chi non è stato iniziato ad esse e non vi ha preso parte, non gode di una simile beatitudine quando è morto nella tenebra fosca ». Se vi è un mezzo per raggiungere la salvezza, prima o poi deve essere aperto a tutti coloro che si trovano nelle condizioni adatte per ricercarla. Siamo qui di fronte a due caratteristiche delle religioni di mistero in

---

(1) Diodoro Siculo V. 77, afferma che ciò si verificava nell'antica Creta senza segreto ma si tratta forse di una pura supposizione « ad maiorem gloriam Cretae » (cfr. E. Schwartz, *Pauly-Wissowa* 1. 2867 ; Laqueur *ib.* III A. 1160 ss. per le fonti). La « lex sacra » di Cirene considera l'iniziazione di un suppli e nel culto del tempio nel quale ricevette il sigillo come un fenomeno normale (pubblicata dal Ferri, e discussa dal Wilamowitz, *Sitz. Ber. preuss. Ak.* 1927, 169 s. ; K. Latte, *Arch. f. Rel.* XXIV, 48 ; A. Vogliano, *Riv. di fil.* N. S. *VI* 255 ss.)

(2) L. R. Farnell, *Cults of the Greek States* III. 154.

Grecia : la ricerca e la idoneità. Che ogni ateniese fosse o non fosse iniziato, era materia di scelta, per quanto le probabilità fossero per il caso affermativo : in oltre, mentre i misteri tribali implicavano una specie di preparazione o disinfezione morale, questo tipo di rito più sviluppato esige ora che la volontà sia diretta, almeno per il momento, verso una linea di condotta tale da meritare l'approvazione della divinità in causa.

Se la visione del dramma ha tanto significato, la vera e propria ammissione ad esso diventa più tardi di cardinale importanza. Di fatto, se si eccettuano i personaggi ufficiali, non sentiamo parlare di uomini che frequentino il dramma sacro di Eleusi se non per essere iniziati : una prima volta per divenire *mystai* e una seconda volta per divenire *epoptai* ; e lo stesso verosimilmente a Samotracia. Agli occhi dei fedeli a ciascuno di questi santuari il mondo appare diviso in due classi, gli iniziati e i non iniziati. Questo punto di vista era di una importanza centrale nel movimento orfico. Va osservato che le « iniziazioni » (τελεταί) sono continuamente associate alle « purificazioni » (καθαρμοί). Entrambi sono, sopra tutto, dei mezzi per modificare la posizione spirituale dell'individuo di fronte alla realtà. Si ha ciò in piccole associazioni private per il culto di Dioniso e di divinità straniere, e con individuali Ὀρφεοτελεσταί (1) e con sacerdoti o sacerdotesse di divinità con τελεταί. La madre di Eschine iniziava ai riti di Sabazio : le processioni degli iniziati sono menzionate, ma essa probabilmente non conduceva il servizio per essi in seguito ! Per ritornare ad una analogia usata più sopra, è quasi il caso di un Cristianesimo con battesimo e senza messa. Questo naturalmente non era il caso dei culti di società e di quelli che avevano un proprio cerimoniale abituale e i pasti rituali.

Ogni generalizzazione è precaria, ma pare si abbia qui una reale linea di demarcazione tra la Grecia e l'Oriente. Nelle nazioni orientali vi era meno individualismo : l'uomo faceva parte di un largo gruppo sociale, le cui relazioni con il soprannaturale erano nelle mani di caste sacerdotali : e la loro esistenza portava con sè

(1) Su di essi vedi ora G. W. Dyson in *Speculum Religionis*, Oxford, 1929.

l'idea che specialmente gli stretti contatti con la divinità erano affare del clero. In Grecia la nazione, relativamente piccola di per sè, era divisa in una moltitudine di gruppi minori : ed anche nel seno di essi vi era ben più individualismo. Oltre a ciò, l'Egitto, la Babilonia, la Siria ebbero, e la Persia per lo meno ereditò, una continuità di sviluppo ben più prolungata che non la Grecia : ὦ Σόλων, Σόλων, Ἕλληνες ἀεὶ παῖδές ἐστε, come diceva il prete egiziano (Platone, *Tim.* 22 B). La civiltà greca era il risultato di una invasione, ancora ricordata come tale : e il *substratum* di alcuni misteri almeno apparteneva ai vecchi abitanti, che naturalmente dovevano circondare i loro riti di una certa inaccessibilità.

Di più dobbiamo tener conto del fermento religioso del movimento orfico. L'influenza ch'esso esercitò si estende di gran lunga al di là dei ranghi dei suoi aderenti specifici, in massima parte perchè le sue immagini ed idee infiammarono l'immaginazione di poeti e artisti, di Pindaro e di Polignoto, e attraverso essi raggiunsero l'uomo medio. Vi sono certi concetti di cui si può dire che, una volta entrati nella sfera di visione di un uomo, egli non può più pensare in altri termini e ha difficoltà ad immaginare che gli altri pensino o abbiano mai pensato in altri termini : un esempio moderno è l'idea di progresso ed evoluzione.

Così nell'età ellenistica i Greci interpretarono quanto avevano trovato nelle religioni orientali alla luce delle loro idee particolari. Allo stesso tempo i rappresentanti stessi delle religioni con cui essi venivano a contatto, potevano difficilmente sottrarsi alla tentazione di reinterpretare le proprie credenze ed utilizzare i propri culti in tale guisa (1). Io ho messo in luce altrove che i *magoi* della cosidetta *diaspora* persiana adottarono idee greche che avevano una certa affinità con le proprie, e che nel dualismo persiano ed ebraico possiamo rintracciare il sovrapporsi dell'ascetismo greco e del desiderio individuale della redenzione (2). Come è chiaro, quello che noi chiamiamo Mitraismo non è in realtà

---

(1) Cf. il tipo del vecchio sacerdote in Eliodoro.

(2) *Journ. Hell. Stud.*, XLIX 111 ss. *Gnomon* VI 30 ss. Cf. il mio excursus su Paolo ed Elymas, di prossima pubblicazione in Jackson-Lake, *Beginnings of Christianity*, IV.

che una sintesi creata per rispondere alle esigenze del tempo. Roussel ha fatto assai giustamente osservare che i misteri delle divinità egiziane, quali sono descritti da Apuleio, non sono facilmente localizzabili nello spazio e nel tempo per ciò che concerne le loro origini (1). Nel periodo ellenistico e sotto l'Impero si nota un enorme sviluppo di religioni indipendenti e convergenti. Tale sviluppo è in larga parte dovuto alle modificazioni che naturalmente avevano luogo in culti osservati da pochi fedeli viventi *in partibus infidelium* e dedicati al proselitismo. Di qui la grandissima importanza dei piccoli sodalizi religiosi che fioriscono in così vasto numero (2) e quella, ancora più notevole, dei grandi centri urbani quali Roma, Alessandria e Antiochia, dove esistevano numerosi gruppi di stranieri del tipo di quelli studiati da Giorgio La Piana nella sua ammirevole monografia sui *Foreign Groups in Rome during the first centuries of the Empire* (3). Possiamo anche ricordare la espressione di Tacito *Ann.* XV 44 a proposito dei Cristiani : « per urbem etiam quo cuncta undique atrocia vel pudenda confluunt celebranturque ».

Il fatto inoltre dell'esistenza di una più o meno uniforme civiltà greco-romana, un vero *orbis romanus* (4), rafforzò straordinariamente la tendenza di tali religioni a fare appello *urbi et orbi*. Dovrebbe anche farsi notare che era senza dubbio una attrazione avere misteri che offrivano una rappresentazione sacra del mito. Possiamo ricordare la relazione di Luciano sulle gesta di Alessandro di Abonotico, che fra l'altro aveva organizzato una messa in scena annua delle leggende della nascita di Apollo ed Esculapio, la epifania di Glicone, il matrimonio di Podalerio e della madre di Alessandro, l'amore di Alessandro e di Selene, e la nascita della loro figlia, che sposò poi Rutiliano, il protettore

(1) *Revue des études grecques* XLII 159 ss. Reitzenstein, *Archiv fuer Religionswissenschaft*, VII 406 ss., ha dimostrato che una parte della cerimonia attraverso cui Lucio passa, è basata su quanto si pensava accadesse all'anima dopo la morte e su quanto era realmente fatto in forma di rito all'erede al trono egiziano.

(2) *Class. Rev.* 1924. 105 ss.

(3) *Harvard Theological Review*, October 1927. Cf. *Ricerche Religiose*, II (1926), 6 : III (1927), .

(4) Cf. J. Vogt., *Orbis Romanus*.

di Alessandro (1) : possiamo anche ricordare Adriano, che istituì a Mantinea una τελετή per Antinoo, il suo morto e divinizzato favorito (Pausania VIII 9,8).

In questo mondo la religione cristiana entrò come una nuova τελετή (2). I suoi convertiti dovevano naturalmente portare con sè dal vasto mondo idee del tipo di quelle che abbiamo descritte : e ci si poteva aspettare come conseguenza una considerevole trasformazione. Una ellenizzazione della tradizione cristiana poteva aver luogo in una delle due maniere seguenti : o trattare Gesù come un eroe-fondatore, sulla stessa linea dei più o meno canonizzati fondatori di scuole storiche di filosofia : o trarlo dalla storia e collocarlo in una posizione del tipo di quella che Sallustio assegna ad Attis. La corrente degli apologisti avrebbe forse battuto la prima strada, se non fosse stata la vigorosa ed ormai pressochè secolare fede intorno a loro in un Gesù presente nella comunità. La seconda tendenza è visibile nell'attitudine manichea verso Gesù, quale è espressa nelle parole che S. Agostino pone sulle labbra di Fausto manicheo : « Noi professiamo che tutta questa atmosfera che ci circonda è la dimora e l'abitazione del Santo Spirito, la terza maestà, dalla forza e sovrabbondanza del quale la terra viene fecondata, per gestire un Gesù sofferente appeso ad ogni albero, vita e salvezza degli uomini. Perciò la nostra venerazione per il tutto è simile a quella che voi (cattolici) avete per il Pane e il Calice (3) ».

Non abbiamo qui a trattare delle specifiche credenze dei manichei intorno a Gesù (4). Ma questa particolare idea di ripudiare la base storica del racconto evangelico era assai significativa. Implicava assai più che non il docetismo, con la sua negazione che il Cristo reale avesse sofferto : significava che il Cristo veniva realmente posto sullo stesso piano di Attis e Adone. E può darsi

---

(1) *Class. Quart.* 1928. Sulla moltiplicazione dei misteri sotto l'Impero cf. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* 223, note 17 (4me ed.). Per un'interessante *mimesis* drammatica in onore di Iside si veda K. Horna, *Die Hymnen des Mesomedes* (Sitz. Ber. Ak. Wien 207 1) 12 s.

(2) Luciano, *Peregrino*, 11.

(3) *Contra Faustum* XX. 2. Serapione accusa i Manichei di divinizzare tutto.

(4) Cf. F. C. Burkitt, *Religion of the Manichees*, 41 ss.

che per l'appunto tale caratteristica contribuisse a dare al manicheismo il suo così rimarchevole potere di attrazione. V'era in esso qualcosa di più profondamente filosofico, un *quod semper quod ubique*, capace di inebriare la immaginazione popolare, e un notevole potere di ambientarsi in differenti circoli.

Il Cristianesimo non si lasciò nè troppo presto nè sostanzialmente influenzare da tali contatti: e la spiegazione può in via generale esserci data da una parte dai suoi solidi elementi giudaici e dall'altra dalla rapida fissazione e accettazione canonica dei vangeli, quando l'importanza dell'elemento giudaico scemava rapidamente e la possibilità di trasformazione era più grande (1). L'uno e l'altro di questi fattori valsero a differenziare il Cristianesimo da religioni rivali, con cui aveva non poco in comune: l'uno e l'altro valsero a porre un limite alla libera tendenza individuale a creare nuovi miti.

Collegio Clare, Cambridge, Inghilterra.

ARTURO DARBY NOCK.

(1) Io ho dato in forma provvisoria una trattazione di tale problema nel mio studio *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background* (in *Essays on the Trinity and the Incarnation*, ed. A. E. J. Rawlinson pp. 51-156). Aggiungerò ora un dettaglio. Il sorgere della *disciplina arcani* nel quarto secolo della nostra era ha rilevanti parallelismi nelle religioni di mistero. Io penso tuttavia che tanto qui quanto in Clemente d'Alessandria ci troviamo di fronte a una conoscenza prevalentemente letteraria delle antiche religioni di mistero, e che la vera e propria forza propulsiva di questo sviluppo venne fornita dalle condizioni della vita cristiana nel periodo delle conversioni in massa. L'adesione alla Chiesa era prima comunemente il risultato di una crisi emozionale. Quando diventò un fatto automatico per mantenere la giusta atmosfera si sentì il bisogno di misure che prima non erano considerate necessarie.

LA CORNICE STORICA DI MATTEO

Un giudizio concludente sul carattere originario del nostro testo in Matteo (1), si può solo raggiungerlo mediante un confronto della parola del primato col pensiero fondamentale del Vangelo e della sua collocazione nell'epoca primitiva.

La tendenza ecclesiastica del primo vangelo è innegabile. Matteo mira in un modo evidente allo scopo di costruire la comunità ecclesiastica dall'interno. Tutto il materiale della tradizione : storia, « logia », leggende, gli serve a dimostrare che il regno di Dio, il regno dei cieli, si stabilisce già sulla terra. A questa fede serve anche il rimando costante all'Antico Testamento compiuto oramai. L'anima di questa comunità, di questo regno, è il Cristo *presente e attuale* (Mat. XI, 28 ; X, 28 ; XVIII, 20 ; XXVIII, 20). I suoi messaggeri sono gli apostoli (II, 14) che diventano in fine i sostegni e i mezzi della comunità di Cristo. La Chiesa diventa dunque una istituzione di salvezza, diventa una organizzazione, diventa visibile nella persona degli apostoli e come tale deve praticare una disciplina ecclesiastica (XXII, 11-14 ; XVIII, 15-17). Non è più una mera teoria, quella che Matteo ha foggiato col materiale fornito dalla tradizione, mediante combinazioni abili, un addestramento accorto ed una interpolazione di glosse, i cui intenti sono trasparenti. A questa tendenza, a questa cornice, conviene indubitatamente Mat. XVI, 18-19. La chiesa è il regno dei cieli, l'edificio visibile di cui l'apostolo apre e chiude le porte, l'edificio di pietra che la potenza satanica non può muovere, perchè il Signore è in esso. Appena XVI, 17 interviene, il carattere collegiale che la tradizione ha dato degli apostoli nei tempi sub-apostolici viene distrutto, la Chiesa ha una direzione personale. Nel loro stretto collegamento odierno i ver-

(1) Matteo XVI, 17 segg. ; per l'analisi del passo vedi il nostro articolo *Tu es Petrus...* pubblicato nel fascicolo di maggio di RR.

setti esulano dalla cornice del vangelo come da quella della comunità primitiva.

Ci conduce più avanti l'esame della parola e delle prerogative del portinaio del cielo o piuttosto della chiesa-regno dei cieli che viene anche qualificato, secondo l'immagine, d'intendente del palazzo. (Isaia, XXII, 22). Dare le chiavi significa affidare la padronanza della casa. Secondo questo, l'apostolo non è più qui il messaggero che annuncia l'imminenza del regno, neppure l'intendente nel senso degli episcopi. Questi erano incaricati dalla comunità di custodire e di accrescere il tesoro di essa ; anche, già, di serbare con fedeltà il tesoro della dottrina sacra e di trasmetterlo come esso era stato affidato a loro dalla tradizione apostolica scritta o orale. Pertanto avevano le chiavi della dottrina vera nelle mani. Questi apostoli potevano e dovevano, costretti dalla necessità presente, aprire e chiudere, sciogliere e legare. Con altre parole, siamo in un'epoca dove il problema del peccato era così grave, che richiedeva una soluzione autoritativa. Prima di questo tempo il battesimo era l'unico sacramento purificatore, che introduceva nella comunità dei purificati, dei santi. Dopo il battesimo, non c'era più perdono dei peccati. La realtà insorgeva però contro questa teoria e si dovette ricorrere al bando (I Cor. V) o al rimprovero pubblico (I Cor., VI e seguenti II Cor. XII, 21). Erano ancora casi eccezionali, ma pure destavano preoccupazioni gravi. Presto crebbe la certezza che i santi non erano immunizzati dal peccato, quando l'entusiasmo morale, coll'affievolirsi della speranza escatologica, incominciò ad impallidire. L'assoluzione generale che il profeta Erma, verso la metà del secondo secolo, imparte, a nome di Dio, non della donna decrepita, la Chiesa, mostra quanto pesava già sulla chiesa il problema del peccato mortale. Però Erma vede la Chiesa ringiovanire dinanzi agli occhi suoi, perchè il Signore era vicinissimo, e ne consegue un perdono generale per tutti quanti erano battezzati da tempo.

Si può forse capire la ragione di questa eccezione in questo modo : la forza morale viene intaccata, almeno diminuita, nelle procelle della vita, e così una certa tiepidezza invase la Chiesa. Ai tiepidi la parola del profeta di Dio promette una assoluzione

unica, ma non agli apostati. Questi sono separati definitivamente dal ceto dei santi ; in questo la vecchia concezione ecclesiastica persiste. Però, colla nozione della penitenza, qualche cosa di nuovo, di assolutamente nuovo, penetra nella comunità, che deve subire una trasformazione essenziale. La tendenza etico-pratica mira nello stesso tempo allo stesso scopo. Il problema dei peccati perdonabili e imperdonabili richiede, in un modo sempre più incalzante, una risposta. Questa risposta potè essere trovata quando la vecchia concezione della Chiesa fu penetrata dalla seconda unica penitenza. Lo sviluppo ulteriore si effettuò secondo una necessità interna. La Chiesa dovette assuefarsi alla certezza che, anche nelle sue fila, si trovavano peccati leggeri e reati più gravi, e le teorie del perdono dei peccati e dell'uso della penitenza dovevano essere create e lo furono. Ma anche il problema dei peccati mortali (idolatria, apostasia, omicidio, sregolatezza dei costumi) esigeva una soluzione. Il privilegio di dare l'assoluzione fu presto attribuito ai martiri e ai confessori, ma l'uso troppo generoso o affatto l'abuso di questo potere, portò confusione nella Chiesa ed infiacchì la potenza dei vescovi. Così i vescovi furono costretti, per mantenere e rinforzare la loro autorità, di rivendicare a sè questo potere di assolvere dai peccati mortali. Secondo ciò che sappiamo, questo accadde per la prima volta, nell'editto perentorio del vescovo di Roma considerato come « pontifex maximus »; esso dichiara che anche rei di peccati sessuali saranno riammessi nella Chiesa. È stato contestata l'attribuzione di questo editto a Callisto, ma senza decisive ragioni, a quanto ci sembra.

Qui appare, per la prima volta, la pretesa ufficiale di un vescovo di sciogliere e di legare, di bandire e di sopprimere il bando, mercè una propria potenza concessa da Dio. L'immagine della chiave del regno del cielo prende così il suo senso e la sua data storica. Non apre e chiude più questa comunità ecclesiastica, che esclude il peccatore come un pagano e un pubblicano (Mat. XVIII, 17), neppure questa Chiesa nella quale gli apostoli dotati dallo Spirito, spirano lo spirito santo per il perdono dei peccati, (Giov. XX, 23) : ma rappresenta un regno sottoposto all'autorità di un apostolo, che porta nelle sue mani la potenza completa di sciogliere e di legare, di aprire e di chiudere, ed è *solo* a portarla.

Come abbiamo già esposto, l'autorità apostolica si è imposta con necessità imperiosa, per ragioni esterne e interne, come fondamento della costituzione ecclesiastica, ma non come qualche cosa di nuovo. Conosciamo attraverso la lotta ricca di conseguenze svoltasi tra Paolo e Pietro, l'autorità basilare dei testimoni della vita di Gesù e delle apparizioni del Risorto. La campagna di Paolo a favore del proprio apostolato, la sua affermazione di contro alla prepotenza della cerchia gerosolimitana è stata la prima a mettere in piena luce l'importanza dell'apostolato. Con ragione vede lo Holl la causa più rilevante della formazione della leggenda dell'Ascensione nello sforzo di chiudere la serie delle apparizioni del Signore, nella Pasqua, e di restringere il numero dei testimoni. Anche la lista dei testimoni in I Cor. XV ha lo stesso senso. Era considerato come uno di questi testimoni, Giacomo il fratello del Signore, che aderì probabilmente alla comunità solo dopo aver visto una apparizione del fratello glorificato e risuscitato. Ma, secondo lo spirito della tradizione giudaica, egli prese una posizione di preminenza come fratello del Signore, magari come capo della famiglia di Gesù. Gerusalemme diventa la sede dei dirigenti ; è anche già il posto dove si aspetta l'epifania messianica. Il collegio degli apostoli raggiunge così una specie di principato, una posizione patriarcale e autoritativa. Questa non era così fondata su di una volontà espressa da Gesù, nè fondata da Cristo alle origini, ma secondo una forza interna si sviluppò dalla situazione stessa. I dodici si sentivano in unione strettissima e indissolubile col popolo di Dio : lo dimostra chiaramente la lotta di Paolo. Ma anche fuori di Sion, l'organizzazione manteneva con forza questa dipendenza. A capo delle comunità stavano gli « anziani » come nella comunità borghese-teocratica, cioè ognuna formava una organizzazione sinagogale in mezzo ad altre e stava sottoposta al collegio apostolico come questa al sinedrio.

Colla formazione di comunità pagano-cristiane o prevalentemente pagano-cristiane, la relazione col giudaismo fu prima rilassata, poi rotta affatto. Una nuova concezione del « popolo di Dio » si crea, l'« Israele secondo lo spirito ». In accordo a questo si trasforma l'essenza del governo della comunità. Quelli che hanno ricevuto l'unzione dello spirito, si pongono sempre più recisa-

mente, sempre più sfrenatamente, come i capi eletti della comunità. Gli anziani passano, a ciò che pare, in seconda linea. I vescovi e i diaconi assumono la libera attività della carità e del servizio nella comunità. Anche le relazioni con Gerusalemme subiscono naturalmente un contraccolpo. L'abbiamo già detto con insistenza ; la colletta ha lo scopo di svegliare e di mantenere la consapevolezza di questo stretto collegamento. La colletta era necessaria, Paolo lo confessa francamente. L'Israele nuovo è creato dello Spirito e questo spirito crea anche i propri organi. Ma prestissimo, Paolo capì anche i pericoli che minacciavano da parte degli pneumatici di ogni specie. Era necessaria una delimitazione precisa. Così, spinto da una necessità urgente, l'apostolato divenne l'autorità più alta. Però la nozione di apostolo richiedeva un complemento che tenesse conto della comunità spirituale e dei capi suoi ispirati. Innanzi tutto non poteva l'apostolo e il fondatore della missione tra i gentili rinunciare all'autorità apostolica. Furono apostoli d'ora in poi tutti i testimoni chiamati da Gesù o dal Cristo, da Pietro fino a Paolo. Questo il risultato della lotta ardente, condotta con infrangibile energia da Paolo contro i dirigenti di Sion.

Stabilita l'autorità apostolica come fondamento dottrinale e pratico della Chiesa, la dottrina della successione apostolica si è sviluppata secondo la necessità. I membri dirigenti e servienti del collegio a capo della comunità non hanno carattere di funzionari o di professionisti, non si distinguono che per la loro prova personale (testimonianza a costo del sangue, condotta, spirito di sacrificio) o per i loro doni spirituali. Fra loro si trovano i liturgisti della Cena del Signore, che presiedono probabilmente a turno all'Eucaristia. Verso la fine del primo secolo, i vescovi hanno già una funzione stabile a loro affidata dalla comunità, ma non più esercitata da essa. La teoria di questa innovazione si trova già nella fondazione di essa. Questi vescovi, sebbene scelti dai presbiteri nelle loro stesse fila e riconosciuti dalla comunità, tengono il loro ufficio dagli apostoli, entrano nella serie dei loro successori. Non sono i capi della comunità, ma i presidi delle riunioni liturgiche nella casa della comunità o nella casa di privati. L'influenza del mistero e dei misteri li circondò di un'atmosfera

sulla quale le concezioni dell'Antico Testamento sul sacerdozio poterono influire. Il problema dell'origine della loro potenza misteriosa doveva porsi. L'antica usanza giudaica dell'imposizione delle mani indicò la via di una soluzione. Partecipazione dello spirito mediante l'imposizione delle mani (Atti VIII, 14) e successione, erano inseparabili secondo la fede giudaica. Quest'antichissima credenza era ancora corroborata dall'influenza del diritto civile romano, che riconosceva una trasmissione di poteri non solo per compiti definiti e per affari correnti, ma anche una trasmissione dei diritti e del dovere di rappresentare ufficialmente lo Stato dinnanzi alla divinità. Si vede in questo caso già quanto vicina l'una all'altra fossero le sorgenti delle idee sacerdotali e giuridiche.

Verso la fine del secolo, si effettua una trasformazione essenziale nell'organizzazione ecclesiastica, come con quella dei municipi e delle provincie. Funzionari e consiglieri che avevano diritto di deliberazione e di cittadinanza amministravano fino a questo tempo i comuni ; ma, allora, il governo delle città e spesso dei comuni adiacenti, viene rimesso nelle mani di un curatore, che è stato investito dei suoi poteri da un dignitario più elevato di lui. È forse a caso che incontriamo prima ad Antiochia il capo monarchico della direzione della Chiesa ? Scrive Ignazio di Antiochia, il primo vescovo monarchico che ci sia noto : « abbiate cura di fare ogni cosa nella concordia di Dio, il vescovo essendo il primo come rappresentante di Dio, i presbiteri al posto del collegio apostolico e i diaconi incaricati del servizio di Gesù Cristo. Vi conviene pure di non abusare dell'età del vostro vescovo ma di dargli prove del massimo rispetto secondo la potenza ch'Egli tiene da Dio » (Ad Magn. VI 1). Ci troviamo qui di fronte ad un governo ben costruito, con un capo monarchico che riceve da Dio il suo potere : e questa monarchia si fonda sull'Eucaristia unica, che può solo nella comunità essere consacrata. « Badate con molta cura, a non celebrare che *una sola* eucaristia ; poichè vi è *una sola* carne del Signore Gesù Cristo, *un solo* calice che ci unisce col suo sangue, *un solo* altare, come vi è *un solo* vescovo collegato ai vescovi ed ai diaconi ». (Ad Phil. IV). Dall'Eucaristia nasce dunque l'unità della comunità ecclesiastica, che appare

nella Chiesa. Al vescovo è riserbato il compimento di questa unità. Evitiamo dunque sollecitamente di dissentire dal nostro vescovo, affinchè perseveriamo nell'ubbidienza a Dio. Dobbiamo considerare evidentemente il vescovo come il Signore stesso (Ad Ephes. V, 3, VI, 1).

Lo sviluppo precipitò secondo necessità interne ed influenze esterne. Può dipendere da questa forte personalità che animava dello spirito greco la celebrazione dell'eucaristia e ne traeva le conseguenze pratiche. il fatto che questa evoluzione si manifesta prima in Siria. Una volta trovato ed espresso, il pensiero si sviluppò. La comunità di una città diventò un gruppo di chiese. Le comunità filiali rimanevano unite alla comunità madre governata da un capo monarchico. In opposizione a questo punto di vista, Gerold Götz fa derivare l'idea monarchica dal patriarcato di Gerusalemme. Essa si troverebbe già nell'arcisinagogato, prototipo dell'episcopato, ma sarebbe solo giunta alla piena realizzazione mediante l'influenza del patriarcato dei parenti del Signore a Gerusalemme e nelle comunità giudeo-cristiane. Malgrado la testimonianza di Eusebio, (Storia Eccles. II 2. 3. III 11), non riesco a vedere in Giacomo il capo monarchico della comunità primitiva. È naturale e corrisponde proprio alla mentalità orientale, che i fratelli del Signore e i suoi parenti e successori abbiano occupato un posto speciale ; ma la preponderanza di quelli che avevano avuto rapporti personali col Signore nell'anno decisivo era, secondo tutti gl'indizi, vittoriosa. Però Götz ha tracciato con finezza le linee di collegamento. Morti i parenti del Signore, verso il 106-7, si cercò nei tempi delle origini un modello che permettesse di riconoscere il successore al patriarcato e di provare la legittimità di una direzione unica della chiesa. Così, pensa Götz, ci si doveva incontrare in Pietro, il corifeo del ceto apostolico, il confessore risoluto della figliolanza divina di Gesù. Così prese Pietro la posizione di Giacomo, e ciò in qualità di vescovo, poichè i vescovi occupavano già la posizione di dirigenti della comunità. Non può destare meraviglia il fatto che questo sviluppo avvenne in Siria, poichè Pietro, come lo dimostra il conflitto tra di lui e Paolo, aveva preso un posto di dirigente e poichè, secondo una tradizione ulteriore, Ignazio deve essere stato il suo successore

ad Antiochia, dove Pietro aveva lavorato tanto. In Siria pure sarebbe stato scritto, nel tempo della scomparsa dell'ultimo patriarca della famiglia di Gesù, il vangelo secondo Matteo.

Questa è costruzione pura, senza fondamenti resistenti. Ignazio non sa nulla di un primato monarchico nella Chiesa ; egli non parla che del vescovo singolo che opera nella sua comunità come successore dell'apostolo. Anzi sappiamo che del conflitto tra Pietro e l'apostolo dei gentili si risentivano ancora le conseguenze in questa regione. Le fonti molteplici delle pseudo-clementine ci danno testimonianza di quelle vicende. Le pseudo-clementine designano Roma in una epoca in cui l'unità interna della Chiesa esigeva imperiosamente una direzione unica. L'episcopato monarchico che si era stabilito in Siria sotto Ignazio può avere influito in un modo decisivo. La confessione di Pietro parlava in favore di questo discepolo che si era dichiarato senza equivoco e apertamente per il Signore. Così furono posti i fondamenti del primato di Pietro.

Per apprezzare l'influenza dell'Eucaristia sulla formazione della fede nella successione apostolica bisogna considerare accanto all'importantissimo lato mistico che fu messo pienamente in valore solo dalla teoria sacramentale d'Occidente, il lato intellettuale, altrettanto importante. Appunto nelle nascenti lotte gnostiche e nella creazione del canone neo-testamentario la questione d'autorità fu decisiva. Fu l'idea, la fede nella tradizione apostolica, e quindi la fede nell'universalità della dottrina, che diede la risposta liberatrice.

Era una nuova tappa sulla via del primato di *un* vescovo.

Pietro primo testimone della Pasqua.

Nessuno contesta che Pietro sia stato uno dei più importanti testimoni degli eventi di Pasqua. Questo solo è contestabile : che la sua esperienza sia stata decisiva per gli altri apostoli e per la formazione della comunità del Risorto. Io vedo, nell'esperienza pasquale di Pietro, un fatto fondamentale per la nascita della comunità cristiana e l'importanza crescente che la personalità dell'apostolo prese nella Chiesa.

L'importante racconto di I Cor. XV, dà il punto di partenza alle nostre ricerche. Qualcuno, con un sicuro senso dello stile ha negato che questo racconto fosse di Paolo ; apertamente esso riporta una tradizione. Lo scopo di questa *inserzione* è, nonostante l'opinione di Barth, se le parole umane hanno un senso e non servono solo a nascondere il pensiero di Dio, quello di affermare la realtà storica della risurrezione del Signore e di stabilirla mercè prove di testimoni autentici. Vuole dunque Paolo presentare Pietro come primo testimone ? La cosa è discussa, ma è inoppugnabilmente esatta, poichè il senso della tradizione che ha creato questo racconto non è altro che l'enumerazione cronologica delle apparizioni e le formole dell'enumerazione non permettono un'altra interpretazione. Secondo questa tradizione, Pietro è dunque il primo testimone. Se questo corrisponde ad un fatto reale, noi comprendiamo come egli abbia trascinato dietro a sè gli altri discepoli nella stessa esperienza, ch'egli sia stato la prima autorità della fede nel Risorto. Questo concorderebbe con l'indicazione che Pietro sia stato il fondatore della prima comunità (Atti, II), non proprio il capo, ma l'anima di questa comunità della Pentecoste. Paolo ci dà, di certo, la tradizione della comunità giudeo-palestinese e quando egli mette Pietro in prima linea, non possiamo diffidare di questo dato, tanto più che l'apostolo dei gentili non avrebbe per conto suo dato a Pietro la preminenza.

Paolo evidentemente non conosce alcuna differenza fra le apparizioni di Gesù, fra quelle che furono concesse a lui e quelle concesse agli altri apostoli. Tali esperienze potevano essere accadute in luoghi diversi, in tempi diversi: l'enumerazione di Paolo non lo esclude. Ma essa esclude una diversità essenziale dei caratteri fondamentali. I Cor. XV ci prova inoltre che i racconti furono più tardi completati nei loro dettagli importanti e essenziali. Apparentemente Paolo non conosce altre apparizioni, gravi di conseguenze, se non quelle che egli riferisce. Il racconto del sepolcro vuoto, così rilevante per la sua dimostrazione, non gli è noto, e nemmeno l'apparizione alle donne. Egli non sa nulla dell'episodio dei discepoli di Emmaus. Non ho ancora trovato una spiegazione sufficiente della mancanza di questi racconti, ma pure vi è qualche indicazione illuminatrice sulla loro possibile origine.

Secondo I Cor. XV Pietro vede dunque per primo il Signore. È questa la tradizione primitiva ? Il proto Marco si chiudeva col comando : « Andate, dite ai suoi discepoli e a Pietro ch'io vi precedo in Galilea ; lo vedrete là, come egli ha detto ». Su questa menzione particolare di Pietro si fonda la possibilità anzi la probabilità che dietro a queste parole si nasconda una tradizione concernente l'importanza capitale del primo apostolo negli eventi di Pasqua. Vi sono ragioni per pensare che Matteo e Luca abbiano conosciuto questa fine del Vangelo di Marco. Solo ognuno di loro ha foggiato la leggenda secondo il modo suo e lo scopo suo. Ma in entrambi Pietro non sembra essere stato il primo testimone della Pasqua. Questo colpisce in un modo particolare in Matteo, se XVI. 17-19 appartiene al fondo originale del Vangelo e perchè Matteo e Marco, come forse anche Paolo, collocano le prime apparizioni in Galilea. Matteo combina in un racconto solo l'apparizione ai dodici « e quella ai cinquecento fratelli», Pasqua, Ascensione e Pentecoste. È stato Pietro messo da parte ? E perchè ? Mi sembra che il racconto fosse troppo pallido ; il giudeo-cristianesimo richiedeva prove più tangibili, testimoni numerosi, segni e parole. Anche l'altro fatto che viene addotto, può non essere stato privo d'influenza : la lotta dei seguaci di Giacomo contro ogni concessione al partito di Pietro. Che una tradizione più antica di quella di Matteo facesse vedere il Signore prima a Simone, lo dimostra Luca. Nel nostro testo, è vero, non v'è che l'annuncio gaudioso degli undici ai discepoli di Emmaus. « Il Signore è veramente risuscitato ; è apparso a Simone ». L'apparizione stessa non è raccontata, ma è menzionata. Dove sarebbe da collocare ? Il Loisy propone, con riserva, una congettura ardita. Questa parola non deve essere messa in bocca agli undici ma in bocca ai discepoli di Emmaus, poichè un'apparizione in Galilea esula dallo schema di Luca, e per questa ragione l'autore collega abilmente la storia di Emmaus con Simone. Origene, sulla cui testimonianza si fonda il Loisy, chiama i due discepoli Kleophas e Simone. Il primo avrebbe raccontato che il Signore era apparso a Simone. Questo si armonizzerebbe col contesto, giacchè anche dopo, gli undici ebbero dubbi gravissimi, (XXIV. 37 e seguenti) e metterebbe la visione di Pietro in connessione con la frazione

del pane e così indicherebbe un'altra, certo antichissima tradizione. Ma prima bisogna dar risalto, al fatto che l'espressione: « il Signore è apparso a *Simone* » indica ugualmente una fonte antica.

Tracce di un simile antico racconto si ritrovano nella pesca miracolosa (Giov. XXI). Anche Luca riferisce questo evento (V. 1) ma il suo racconto consta palesamente di due narrazioni combinate. Di sicuro, alle origini, il miracolo della pesca sovrabbondante non aveva nessun legame con la vocazione di Pietro e dei suoi compagni, giacchè nè Matteo, nè Marco ne sanno nulla. Se tutto l'apporto di Marco viene soppresso insieme con le formole stereotipate di Luca, nessun ostacolo ci vieta più di vedere in questo racconto una narrazione relativa alla resurrezione : Gesù appare al pescatore Simone all'alba, sulla sponda del lago. È quella, secondo i dati di Giovanni, la terza apparizione ? Ma il discepolo non riconosceva e non aspettava il Signore ! Anche il Vangelo di Pietro comincia colla pesca : sebbene esso sia di epoca più tardiva, può benissimo averci conservato una vecchia tradizione, che connetteva già la pesca con la seconda vocazione. Luca non poteva riferire quest'ultima, poichè essa era localizzata in Galilea. Ma in fondo, il pasto sulla sponda e la frazione del pane ad Emmaus risalgono fino a questi ricordi, che mettono la cena eucaristica e la fede nella risurrezione in un rapporto essenziale. In tutti i racconti della pesca, la parte di Pietro è preminente. Il che ci conduce a Giovanni XXI, 15 e seguenti, alla riabilitazione commovente del discepolo fedifrago. L'investitura di Pietro con una missione di autorità e di fiducia colpisce in un modo speciale nel Vangelo del discepolo « amato dal Signore » e prediletto da Lui. La triplice domanda, la triplice protesta di affetto, la triplice dichiarazione. In un modo abilissimo, la fede più eccelsa, l'amore più profondo, la fedeltà fino alla morte, vengono messi in rilievo — una apologia efficacissima della posizione che Pietro aveva raggiunta nella tradizione, anche come portavoce degli altri apostoli. Da questi particolari, importanti per il loro collegamento, si può trarre la conseguenza che esisteva un'antica, antichissima tradizione che attribuiva a Pietro l'avere visto la prima e la più importante delle apparizioni del Risorto. Questo ci rischiara la

confessione animosa di Pietro dopo la moltiplicazione dei pani. (Giov. VI. 68,69). Il miracolo dei pani, l'eucaristia e la risurrezione sono qui strettamente collegati e Pietro dice la parola di fede decisiva. Anche qui ritroviamo la tradizione galilea. Lo stesso nel racconto di Gesù che cammina sul lago procelloso. (Marco VI 47 e seguenti). Che nello sfondo di questa storia vi sia un ricordo pasquale, la critica l'ha già da tempo riconosciuto : e la parola di Gesù, il grido di spavento dei discepoli, come la riflessione dell'evangelista (VI, 52), lo stanno a provare. Matteo rende il simbolo più trasparente, introducendo la figura di Pietro — è uno dei racconti tipici mirante all'apologia del rinnegatore. La mano salvatrice dello spirito di Gesù riporta il discepolo sulla terra salda.

Anche la scena della trasfigurazione appartiene alla serie di questi racconti (Marco IX 2-13 e paralleli). Con Wellhausen, Bultmann ed altri, io ritengo che il significato primitivo di questa storia, che evidentemente è intessuta di su due racconti, è quello di una visione pasquale di Pietro. Anch'essa va d'accordo con le storie già nominate. Testi extracanonici ci consentono di intravedere la formazione dei racconti sinottici. All'origine « i due uomini », i « beati », conducono il Signore nel cielo. Tendenze apologetiche identificarono questi con Mosè ed Elia, i testimoni reali della messianità di Gesù. Nel racconto parallelo la nube che doveva portare via Gesù, diventa il simbolo della presenza divina. Con tali visuali, si scopre il nocciolo del racconto. Il fatto ch'esso era pieno d'immagini e di esempi tratti dall'Antico Testamento, lo rendeva adatto a qualche scopo apologetico, tanto che un glossatore potè introdurlo in Marco. Però i vestigi della narrazione più antica non erano tutti cancellati : ricordo solo la domanda di Pietro, che nella disposizione attuale sembra ingenua e incomprensibile.

Le redazioni originali si lasciano solo intravvedere,ma si può riconoscere pure che Pietro è stato nei ricordi più antichi il primo testimone della Pasqua.

Pietro e la genesi della chiesa

La comunità cristiana ha posto la sua fede intorno all'origine della Chiesa negli episodii finali della vita di Gesù. Il Risorto com-

munica, nelle sue ultime parole, il suo testamento ai suoi. Il Cristo glorificato fonda la Chiesa. Nella potente finale di Matteo XXVIII 18-20, la fede nell'imminenza del regno di Dio è completamente tramontata. Gli apostoli sono mandati presso ogni popolo a predicare la dottrina di Gesù, cioè a edificare una Chiesa, la cui anima è il Cristo vivente e che deve abbracciare tutti i popoli della terra fino alla fine dei tempi. Essa prende il posto del regno di Dio. Nello spirito di questo finale la Chiesa è stata introdotta nel Vangelo XVI, 17 ; XVIII, 18. Questa parola presuppone già la realizzazione, come la glossa «e battezzateli in nome... » presuppone l'ordine del battesimo come l'atto di ammissione nella comunità.

La fine del terzo vangelo XXIV, 46-49 impone agli apostoli il compito, dopo l'effusione dello Spirito promesso dal Padre e mandato da Gesù, di predicare il Vangelo del perdono dei peccati a tutti i popoli incominciando da Gerusalemme. Questa finale si deve riconnettere con l'inizio del libro degli Atti. La missione degli apostoli è di predicare il Vangelo mercè la forza dello Spirito, da Sion fino alle estremità della terra, di edificare così una Chiesa universale che abbracci Ebrei e Pagani, spazio e tempo.

Giovanni XX 21-22 si accorda con questo. Il Risorto anima col suo Spirito lo stuolo dei discepoli affinchè questo lo propaghi e cancelli i peccati. Lo spirito di Cristo vivo negli apostoli, da loro diffuso, crea la comunità cristiana, dà la vita, la vita eterna a quelli cui gli apostoli lo impartiscono.

Nonostante ogni diversità di forma, lo stesso pensiero fondamentale regna in queste parole finali : la fede della comunità nella sua fondazione dal Signore glorificato.

Quando furono espresse queste parole finali dei Vangeli, era in ogni caso credenza sicura della comunità che la Chiesa fosse nata dalla fede nella Risurrezione. Se io proseguo in questo modo di pensare presuppongo la situazione generale, postulati folkloristici della fede pasquale. Tengo conto anche del fatto e della necessità psicologica che il Risorto abbia le stesse fattezze di Gesù il Galileo, del Gesù storico, e debba averle. Ciò depone in favore della storicità di Gesù, non della storicità delle parole e degli atti del Cristo glorificato. Qui non posso enumerare che i momenti d'importanza decisiva per il nostro quesito.

Col Loisy sono persuaso che la fede nel Risorto, nel Cristo immortale, nel Cristo Spirito e nel Signore presente nella Cena della comunità, sia cresciuta nello stesso tempo, che tutte quelle forme del nocciolo comune sono cresciute l'una accanto all'altra, ma non indipendentemente l'una dall'altra. Nella fede pasquale, nella Cena e nella Chiesa si ritrova il nocciolo comune, e devono così essere messe nel rapporto più stretto.

Giovanni XXI racconta una colazione mattinale suggestiva in riva al lago di Galilea dopo la pesca miracolosa. In questo racconto appariscono gli elementi del pasto prodigioso : pane e pesce. Sono rimasti come simboli del Cristo, della comunione con Cristo. Lo sono già qui ? Prima di rispondere a questa domanda sia bene stabilito che il racconto sacro formato da diverse tradizioni ha unito cose che avevano già rapporti fra di loro, l'incarico della missione imposta ai discepoli nella pesca miracolosa e il pasto sacro col Risorto. Anche è importante il fatto che Pietro abbia la parte decisiva. La figura del discepolo amato è stata, a ciò che pare, introdotta solo quando questo racconto fu incorporato al quarto Vangelo. La questione di sapere se il pasto in riva al lago possa essere messo in rapporto colla Cena, sembra inutile poichè il cap. XXI è un appendice e poichè il quarto Vangelo non racconta nulla dell'istituzione dell'eucaristia. L'appendice può essere ispirata nello stesso senso del tutto, e Giovanni menziona la Chiesa (VI). La così detta promessa dà in realtà l'interpretazione giovannea della Cena della comunità. La sua caratteristica, il suo sforzo ardente mirano a liberare il « nocciolo » profondo dagli involti storici che sono insieme simbolo e fatto. Così nella moltiplicazione dei pani, egli vede lo sfondo dominante della Cena del Signore. Il capitolo VI è la grande iniziazione al mistero del pane di vita celebrato dalla comunità, come il terzo capitolo c'introduce nel senso del battesimo. Ambedue i capitoli non si capiscono che nell'insieme del Vangelo intero, e secondo le sue nozioni fondamentali : la vita nuova generata dal battesimo, alimentata e mantenuta dal pane celeste, e l'unione col Verbo incornato. Le nozioni : risurrezione, vita, luce, spirito, sono identiche. Giovanni conosce i sinottici. Il suo scopo è di sostituirli scoprendo il contenuto essenziale, il nocciolo divino, la parola di Dio. Consi-

derato da questo punto di vista, il cap. VI, che vuole essere un correlato di Matteo XVI, prende un significato altissimo. Anche Giovanni, come i Sinottici, conclude con questo l'attività di Gesù in Galilea, e come essi la giudica. E il bilancio è : insuccesso ! La massa non l'ha riconosciuto sotto all'apparenza carnale. Solo gli apostoli credono in lui. Giovanni c'introduce così nel mistero : solo chi crede in lui che si dà ai suoi nel pasto liturgico, ha la vita eterna. Parola e miracolo sono sempre identici in Giovanni. Egli non riferisce la promessa ma il significato dell'alimentazione dei fedeli mediante il miracolo del pane di vita. Chiesa e pasto liturgico sono insieme nel rapporto di effetto e causa. Si capisce anche perchè Giovanni non racconta la Cena di Gesù. Come egli la capisce in fondo, egli non può inserire la sua istituzione ad un termine prima della morte di Gesù. La communione col Cristo glorificato è principio e mercede della vita eterna. Il Risorto, il Vivente è la risurrezione e la vita, egli dà Spirito e vita. Con ciò è segnata la stretta connessione fra l'eucaristia e la risurrezione. Ma questo pasto sulla sponda richiede una relazione causale e reale fra l'associazione cultuale e la fede nella risurrezione. Nel capitolo XXI è chiaramente conservata una eco tardiva della tradizione galilea, che conosceva solo le apparizioni in Galilea. Secondo questa Pietro ed alcuni discepoli avevano preparato sulla sponda il pasto di pane e di pesce e avevano spezzato il pane. Come il Signore avevano spezzato il pane, (lo spezzò Pietro ?) e avevan visto il Signore. Si potrebbe quasi dire : questa comunità rituale dei discepoli è, intesa bene, l'istituzione dell'eucaristia, l'annuncio della risurrezione.

Le apparizioni di Gesù, quella ai discepoli d'Emmaus e quella agli undici nell'aula di Gerusalemme, hanno un collegamento strettissimo. Le formule che accompagnano la frazione del pane ad Emmaus sono visibilmente tolte a prestito dall'uso cultuale, forse prese inconscientemente. Ma questo sta a provare che la frazione del pane è nata dalla consuetudine di Gesù di spezzare il pane coi suoi, ed è anche sicuro che solo con questo presupposto l'esperienza di Emmaus fu possibile. Questa storia, è vero, non si colloca in Galilea. Luca non conosce apparizioni in Galilea. Eppure parecchi indizii parlano in favore di una fonte comune di Gio-

vanni XXI e di Luca XXIV. L'episodio di Emmaus è la cornice della scena del pasto che secondo le altre fonti riposa su di una vecchia tradizione. I racconti della pesca miraculosa in Luca e Giovanni, si possono ricondurre alla stessa proposizione. Manca il pesce nell'episodio di Emmaus ma esso compare nella storia seguente in Luca XXIV 36 e seguenti. Ma qui, a Gerusalemme, un pasto di pesci desta meraviglia ; vicino al lago ed è naturale. Le due cose sono state separate nella tradizione? Se Luca mostra il Signore stesso che mangia, questo si spiega agevolmente per ragioni apologetiche. In Emmaus il Signore non mangia coi discepoli, e questo coincide di nuovo con Giovanni. Così s'illuminano relazioni tra i racconti della moltiplicazione dei pani, della pesca miracolosa, dei discepoli di Emmaus e della apparizione di Pasqua agli undici, che lasciano presumere una tradizione galilaica comune. È dunque chiaro, di certo, che una esperienza simile non si ripete spesso all'occasione della Cena sacra Ma quelli cui essa fu concessa non hanno bisogno di prove tangibili del fatto di Pasqua. La generazione ulteriore si creò prove tali : il Signore glorificato che viene attraverso le porte e le mura mira a dimostrare la sua corporeità. Senza dubbio, questo è lavoro apologetico grossolano degli epigoni ma è anche una defigurazione del senso originale delicato e profondo del pasto della comunità pasquale.

Giovanni racconta una apparizione del Signore della Pasqua, la sera del primo giorno della Pasqua e un'altra otto giorni dopo. Non vi è questione di un pasto, ma non vi è dubbio che Giovanni e Luca attingano dalla stessa fonte. Egli vuole prima di tutto imprimere la sua parola nei cuori. « Beati quelli che non vedono e che pure credono » poichè allora non tutti potevano essere presenti.

Questo pasto comune fu il compimento misterioso della speranza di un pasto messianico, del quale il Signore aveva parlato nel suo commiato. « Non berrò più con voi di questo frutto della vite, finch'io lo beva di nuovo nel regno di mio Padre » (Marco XIX, 15). In queste parole che presentano tutte le garanzie di autenticità, vi è un impulso alla fede che il Cristo glorificato sia presente ; nelle esperienze personali dell'apostolo questa presenza viene presupposta ? Nei movimenti folkloristici ed emozionali che da tempo, anche in Israele, erano collegati col pasto fraterno sta la

risoluzione dell'esperienza. Da questo punto di vista, scorgiamo benissimo la linea che prosegue attraverso i racconti già nominati.

Anche la cristologia di Paolo che considera il Cristo che si rivela nel pasto del Signore, come anche la sua concezione della Chiesa come corpo e sangue di Cristo a cui tutti si sono dissetati, acquista lucidezza e profondità. Naturalmente vediamo tanto più distinta l'efficacia latente del culto misterico.

Secondo I Cor. XV, 5, d'accordo con Giov. XXI, 7, Pietro è il primo testimone della risurrezione. Anche Marco XVI, 7 presuppone un'apparizione del Signore in Galilea a Pietro, perchè non è senza ragione l'espressione « gli apostoli e Pietro ». Anche nel Vangelo di Pietro, è Pietro il primo testimone ; ciò non vuol dire che questo discepolo fosse solo. L'annuncio gaudioso « il Signore è risuscitato e apparso a Simone » ci dà la certezza che Pietro abbia nel ceto dei dodici dato l'impulso alla loro esperienza pasquale, e questo, secondo tutte le indicazioni, in Galilea, sul lago di Galilea. Cosicchè noi possiamo concludere che l'esperienza del pasto fraterno sulla sponda fu l'atto di fondazione della Chiesa anche se inizialmente nella profondità del subcosciente.

Non è qui il luogo di seguire lo sviluppo ulteriore dell'esperienza di Pasqua. Si dovrebbe solo mostrare che il movimento che condusse alla fondazione della Chiesa nacque dall'esperienza di Pietro in questo pasto. In questo confluiscono due serie di esperienze, l'una procedente dal Maestro che riempiva della Sua parola e della Sua immagine l'anima dei suoi discepoli, l'altra continuava da tempi immemorabili ad espandersi nel subcosciente umano : era la fede nel sacramento del pasto associato.

Pietro e Paolo

L'epistola ai Galati è il fondamento saldo, incrollabile sul quale solo si può edificare con sicurezza. La situazione storica è chiara, dotata di una cogente necessità interiore, poichè il momento è decisivo e grave di decisioni : il problema del cristianesimo gentile doveva essere risolto in base a un principio, doveva essere abbinato col destino del gruppo antiocheno. Secondo questo presupposto indubitabile, Paolo compare colla piena coscienza della

sua indubitabile vocazione immediata dal Signore. Egli si sa pienamente uguale, pienamente in possesso degli stessi diritti come gli altri apostoli, comprese le colonne ; egli si pone a fianco di Cefa come il suo pari. Nessuna parola indica ch'egli riconosca a questi un certo privilegio : tanto meno un'autorità assoluta. Con insistenza acuta, egli mette l'accento sulla propria missione immediata, sulla rivelazione a lui personalmente concessa. Per ciò non aveva bisogno di salire a Gerusalemme presso agli apostoli. Solo dopo tre anni, allora ch'egli ha già incominciato la sua attività apostolica pubblica, egli si reca nella città santa. Lo spingevano forse preoccupazioni ? Preoccupazioni che potevano solo essere dissipate mediante uno scambio di visuali con Pietro ? In ogni caso, egli andò da Cefa (Gal. I, 18) senza vedere gli altri apostoli. Significa forse questo ch'egli sapeva della preminenza di Pietro e la riconosceva ? Se l'ordine dei pensieri nell'epistola ai Galati ha un senso, uno scopo logico, l'apostolo non può avere visto in Pietro una autorità superiore e decisiva ma il fondatore e il capo della missione fra i Giudei. Questo risalta sopratutto dal secondo incontro. Pietro era per lui una delle colonne, una tra di esse ma egli era il promotore della missione tra i Giudei, cioè del distacco dei Giudei cristiani dai Giudei, e con questo il fondatore della comunità cristiana. Per questo egli stava in contrasto prima lieve poi sempre più reciso con Giacomo il fratello del Signore, il capo della famiglia di Lui.

Noi vediamo la linea che conduce Pietro al vertice. Paolo va a Gerusalemme, a trattarvi coi dirigenti dei giudeo cristiani. Si tiene distante da loro perchè egli si sente in opposizione con loro. Così avvenne anche ch'egli fosse ignoto alle comunità della città e della Giudea. (Gal. I, 21 e seguenti). Il racconto degli Atti IX 26 e seguenti non può essere considerato come storico di fronte a questi dati precisi di Paolo.

Il dissidio aperto capitò nel secondo soggiorno. La relazione delle comunità paoline con Gerusalemme doveva essere chiarita. Le « colonne», i « dirigenti » respinsero la concezione larga e generosa dell'apostolo dei Gentili e posero le loro condizioni in stretto rapporto con il giudaismo. Ma la loro autorità non fece piegare l'apostolo. « Per grande che sia, la loro considerazione non m'importa ».

Le trattative del cosidetto — a torto — concilio degli apostoli (Atti XV) non condussero a una unione colla chiesa pagano-cristiana. Non si arrivò nemmeno a stabilire un compromesso, ma seguì una separazione regolare in due gruppi. Ne risulta che il discorso di Pietro dopo la grande disputa coi « falsi fratelli » o coi loro rappresentanti, che non va d'accordo con Gal. II, 7, non può essere storico. Appartiene a quegli sforzi compiuti più tardi e che miravano a uguagliare l'ampiezza di vedute e l'universalismo di Pietro a quello di Paolo. La netta distinzione : giudeo-cristiano e pagano-cristiano, Pietro-Paolo, fu stabilita sotto la direzione di Giacomo. Certe condizioni e regole furono precisate e accettate degli apostoli, anziani e fratelli, ma non decise nè ordinate da Pietro. Giacomo riempiva dunque, non si può aspettare altro, la parte decisiva. In realtà non cedette Paolo « neppure un istante in sottomissione ubbidiente ai falsi fratelli » (Gal. II, 4, 5). Quelli di Gerusalemme chiesero « che noi ricordiamo i poveri » (Gal. II, 10). In questa richiesta di elemosine è il saldo nodo del legame che deve collegare esteriormente Gerusalemme ed Antiochia, il giudeo-cristiano col cristianesimo gentile. Questa assistenza data alla comunità-madre, che deve un giorno diventare la città del Messia, è il legame tra Giacomo e Paolo, mantiene le relazioni esterne e la riconoscenza verso Gerusalemme, e diventa così, anche se solo incoscientemente, una tappa sulla via dell'edificazione della Chiesa.

Risulta da Galati II, 7, 8, che Pietro doveva e voleva annunciare agli Ebrei il Vangelo della circoncisione. Non dobbiamo ammettere che il discorso di Pietro, dopo la visione di Joppe, quando egli stava patrocinando l'universalità della salvezza fu messo al posto di un discorso che predicava la restrizione di essa agli Ebrei ? Solo così, a parere mio, può coincidere il risultato finale coi dati di Paolo : egli per gli Ebrei, io per i pagani. Ma dietro a questo vi sono opposizioni irreducibili.

Questo esito fu senza dubbio una vittoria della personalità eminente dell'apostolo dei pagani. Ma appare anche, con sicurezza indubitabile, da questi racconti, che gli apostoli spiegavano una parte decisiva nella comunità primitiva. Primo di tutti, Giacomo, il fratello del Signore. Questo prova che la fede messianica intesa

nel senso giudaico era ancora dominante. Pietro invece dava l'iniziativa missionaria. Ciò non esclude una certa rivalità. La comunità deve essere comparata a una delle sinagoghe che si ritenevano le cellule centrali, del veniente regno, il vero « resto » del popolo eletto. Così solo si può capire l'atteggiamento dei Gerosolimitani dinnanzi al problema posto dagli Antiocheni. Ma essi ponevano ancora un altro problema più arduo : Paolo che voleva avere ricevuto la sua rivelazione dal Signore, poteva essere annoverato tra i discepoli, chiamati personalmente da Gesù ? La soluzione di questo problema era decisiva per l'essenza dell'apostolato, come per l'essenza della nuova comunità.

Perchè venne Pietro ad Antiochia ? Il carattere poco chiaro delle misure prese a Gerusalemme maturò presto una situazione che richiedeva una decisione immediata e precisa. Di nuovo le cose si svolgono secondo una necessità interna. Giacomo e la comunità primitiva, Giudeo cristiani e apostoli dei Giudei, mantengono la fede dei padri, che la capanna crollata di Davide sarebbe ricostruita e che i pagani si convertirebbero. Per loro una negligenza nella questione della circoncisione era una tolleranza provvisoria, dato sopratutto che vi era un deliberazione. Ma i successi della missione tra i gentili, dell'apostolo dei gentili destarono preoccupazioni serie, perchè mettevano in pericolo la situazione della comunità di Sion. Così venne Pietro ad Antiochia per prendere conoscenza in persona del movimento determinato dai seguaci di Paolo. I successi del movimento fecero una impressione potente su Cefa : sembravano vere prove dello Spirito di Cristo, e l'apostolo della circoncisione s'inchina dinnanzi al fatto. Egli ha rapporti con fratelli convertiti dal paganesimo, finchè emissari di Giacomo, che forse avevano causato essi stessi la missione di Pietro, gli fanno capire ch'egli tradisce le cose sacre.Paolo scattò dinnanzi a questa « ipocrisia », le si oppose apertamente, flagellò in adunanze pubbliche questa condotta piena di contraddizioni. Egli provoca così l'inizio della rottura completa col giudaismo.

Pietro vacilla indeciso di qua e di là. Non può liberarsi dalla tradizione, e questa vede nel successo un miracolo di Dio. Per ciò il racconto del battesimo di Cornelio non può essere vero, neppure l'indicazione ch'egli sia stato in missione dai pagani ;

doveva trattarsi di proseliti nel senso ordinario. Ma la forma odierna del racconto, forse tutto il racconto, è concepito come un contrapposto all'attività di Paolo e al suo universalismo e dimostra che Pietro non aveva preso ancora il posto che Matteo XVI, 17-19 vorrebbe attribuirgli. Questo solo risulta in modo chiaro, che Pietro aveva un'importanza eminente, come l'apostolo della circoncisione, come fondatore della comunità giudeo-cristiana : *una ecclesiola in ecclesia*, ma non come principe degli apostoli stabilito da Gesù.

La storia della Pentecoste addita anche in Pietro il fondatore della comunità di Sion. (Atti, II, 14-42). Gli Atti riconoscono la priorità della missione fra gli Ebrei e superano il contrasto con i fatti perchè Paolo e i suoi sono stati costretti dalla incredulità e dalla cecità degli Ebrei al servizio dei pagani. Questo modo di armonizzare e fare scomparire le differenze originali e più gravi è caratteristico del libro degli Atti. La loro redazione, fra il 90 e il 100, era già, è vero, abbastanza lontana dagli eventi, ma noi sentiamo pure il soffio della lotta passata. È significativo il fatto che gli Atti non sanno nulla del primato, nulla della preminenza di Pietro secondo Matteo, nonostante la loro tendenza non nascosta a sottolineare l'attività di Pietro.

Quanto presto e radicalmente avrebbe potuto Paolo pacificare nella comunità di Corinto il disordine causato dalle lotte di partito, se avesse potuto invocare l'autorità del primo apostolo ! Egli non l'ha fatto e non poteva farlo. Esisteva pure a Corinto un partito di Cefa accanto ad altri gruppi (I. Cor. I, 12). Non tocca però Paolo purtroppo le opposizioni di fatto e c'impedisce di dare uno sguardo in queste lotte che forse risponderebbero subito alla nostra questione. Dall'enumerazione dei partiti, risulta che Cefa non prese una situazione preminente. Invece la I Cor. IX, 5 prova che « i fratelli del Signore » disponevano di una certa autorità, presso a poco come la famiglia di Maometto, e vengono invocati come autorità. Di certo Cefa è messo in una luce speciale : era noto di persona ai Corinzi ? Era venuto egli stesso nella comunità ad organizzare una comunità antipaolina, o era il suo partito specialmente influente ? Non vi è una risposta sicura a queste domande. In ogni caso non era stabilito un primato di Pietro.

Nell'immagine che l'epistola egli Efesini traccia della chiesa del suo tempo, l'uomo Pietra, il portinaio del cielo, non ha posto. La vera, unica pietra di fondazione è Gesù Cristo. Fondamenti terrestri, il fondamento visibile, sono gli apostoli e i profeti tra i quali vi è Pietro : uno fra di loro e accanto a loro.

Si potrebbe ancora ammettere che la posizione presa da Paolo al riguardo del suo collega di Gerusalemme sia ispirata da una certa unilateralità, dall'orgoglio e dalla vanità. Secondo il mio parere questa opinione è infondata. Una cosa non si lascia sopprimere : l'apostolo dei Gentili non sa nulla di una autorità stabilita su di una parola di Gesù nè di una posizione eccezionale di Pietro.

Il primato nella letteratura cristiana primitiva

Lo Schmidt afferma : per ciò che concerne i padri della Chiesa non si potrebbe dal fatto che i versetti del primato siano citati o no da Giustino Martire, inferire qualche cosa contro la loro autenticità. Lo Schmidt, per la verità di questa affermazione, si fonda sopratutto sulla confutazione dello Schnitzer fatta dal Dell, nella ZNW 1914 1. s. Io contesto l'esattezza di questo risultato fondato su passi isolati e che non tiene conto dello sviluppo generale.

Come è stato detto, gli apostoli dopo la morte di Gesù prendono in qualità di testimoni delle sue opere la direzione della comunità. Fra di loro, Pietro e per il suo temperamento e per le sue esperienze era, indubbiamente, l'anima e il propulsore. Ma non era una natura di condottiero, nè uno che si aprisse vie nuove, come l'apostolo di Tarso. Così potè l'energico, il fanatico Giacomo, prendere il posto di capo, poichè egli apparteneva alla famiglia del Nazzareno. Secondo l'usanza orientale, col fratello del Signore la famiglia del Signore, dichiara le sue prerogative. Verso l'anno 150, Egesippo corrobora i dati di Atti XII, 17 ; XV, 13 ; XXI, 18 ; Gal. I, 12 ; I Cor. XV, 17. Secondo lui Giacomo il Giusto ebbe come successore suo cugino, Symeone, figlio del suo zio Klopas. Anche più tardi, i parenti di Gesù avrebbero retto la Chiesa. Questi dati non si lasciano conciliare con un potere sovrano affidato a Pietro. Con ragione, lo Schnitzer rileva una riflessione di Cle-

mente Alessandreno riferita da Eusebio a questo riguardo. Pietro, Giacomo e Giovanni sebbene prediletti dal Signore, non hanno, dopo l'Ascensione, conteso per ottenere l'egemonia, ma hanno eletto come vescovo, Giacomo il Giusto. « Questi soli tre discepoli sono stati introdotti nell'insegnamento esoterico di Gesù. » Sembra che dopo la morte di Giacomo, l'influenza della famiglia si sia affievolita, così tanto che l'autorità dell'apostolo potè crescere. In ogni caso, secondo Egesippo, la comunità di Sion non sapeva nulla di una preminenza di Pietro nel senso di Matteo XVI, 17 e seguenti.

Nemmeno l'autore delle epistole di Pietro, I e II ne sa niente. Non è più necessario dire che l'autore di queste due epistole non è Pietro : il fatto è stabilito. La I di Pietro risale presso a poco ai primi tempi del regno di Domiziano. È importante per la nostra ricerca l'opinione che l'autore ha di Pietro. Questo è per lui un apostolo di Gesù Cristo » ; un « co-anziano tra gli anziani » un testimone della passione di Gesù Cristo. (I, 5 ; V, 1). Tacerebbe con umiltà ingannatrice la posizione vera di Simone ! Non vi è una ragione in favore di questa supposizione. Di contro, v'è il fatto che la funzione preminente dell'apostolo avrebbe dato alle ammonizioni e alle dottrine dell'apostolo un valore tutto speciale. O avrebbe l'autore, nel suo paolinismo, dissimulato la posizione di Pietro ? Ma allora come poteva firmare la lettera col nome di Pietro ? La considerazione dell'uomo-pietra doveva in questo momento crescere, ma non prese una posizione decisiva e unica. Non è Pietro la pietra, ma Gesù è la pietra, la pietra viva, sulla quale le altre pietre, i credenti, vengono edificati in una casa.

La II di Pietro è lo scritto più recente del Nuovo Testamento. Indica un'epoca cattolica. L'autorità petrina è così accentuata che desta un'impressione strana. Paolo appare accanto a Pietro ma in modo tale che il primo abbia l'autorità. Eppure egli non è l'uomo-pietra secondo Matteo XVI, 17 e seguenti.

In conclusione adduco ancora una parola dello Schnitzer. (*Il papato è stato creato da Gesù* ? 1910, p. 62 e seguenti). Dopo avere additato il fatto penoso per l'ortodossia che la presunta parola del Signore a Pietro sia rimasta per due secoli, fino a Tertulliano, come dimenticata, egli continua dicendo : « Eppure ci

sono rimasti una serie di scritti, canonici come extra canonici, genuini, come apocrifi, dei quali non si può capire come essi abbiano potuto lasciare da parte queste parole se le conoscevano. Vi sono, per esempio, la prima e la seconda epistola di Pietro stesso, nelle quali ci si potrebbe aspettare un'allusione leggera al privilegio a lui concesso ; ma egli tace. Vi sono un vangelo, un'apocalisse, una predica di Pietro. che appunto per ricevere un'accoglienza migliore non dovrebbero lasciare sfuggire un richiamo a questa distinzione ; ma essi tacciono ! Vi sono Atti di Pietro, di Paolo, di Pietro e Paolo ; anch'essi tacciono. Abbiamo inoltre Atti di Pietro ed Andrea, ed essi pure tacciono ».

La prima epistola di Clemente è una circolare diretta dalla comunità romana ai Corinzi, negli anni 95-96. In questo scritto ammonitorio, in forma di predica, che vuole difendere la causa di presbiteri in procinto di essere deposti, si aspetterebbe un richiamo a Matteo XVI, 17-19, giacchè è la comunità romana che parla, e allude agli apostoli Pietro e Paolo, « che hanno dato il più fulgido esempio in mezzo a noi ». Appunto nel senso di questa espressione gli autori non esigono mai per se un'autorità decisiva, ma richiedono l'ubbidienza alla volontà divina che essi fanno conoscere. Ammonizioni, consigli, preghiera istante, non ordini, sono le caratteristiche di questo scritto extracanonico.

Il vescovo Ignazio di Antiochia, all'alba del secondo secolo, non scrive alla comunità di Roma, al suo vescovo, al condottiero dato da Dio, tanto meno al primo vescovo della Chiesa, istituito dal Signore. Ignazio, non presuppone nemmeno che Roma abbia un vescovo. Vi è però la parola seguente : « Non vi comando come Pietro e Paolo (ad Rom IV, 3) ». I due nomi stanno anzitutto sullo stesso livello. Inoltre questa parola ha di mira l'autorità apostolica, impartita a tutti gli apostoli, dunque, a Roma, impartita in un modo speciale a quelli che la comunità venera come i suoi fondatori e i suoi capi. Infine non vi è da aspettarsi cronologicamente e stilisticamente altro. Anche il passo citato spesso : ad Smyrn. III, 2, « quelli intorno a Pietro », mette in rilievo il capo stesso, non la sua posizione. D'altronde questa espressione proviene dal Vangelo agli Ebrei.

Una parola d'Ignazio merita una menzione speciale perchè essa viene addotta come testimonianza in favore del primato di Roma ed è sempre dibattuta. Roma è la capitale dell'impero universale! al suo splendore, alla sua gloria, alla sua potenza e alla sua considerazione ha parte anche la comunità cristiana : « che ha la preminenza nel territorio della patria dei Romani ». Essa è « quella che presiede nell'amore ». Di solito si traduce del vincolo di carità, amore, cioè della Chiesa. La traduzione non è fondata del punto di vista lessicale ; lo è dal punto di vista della realtà? Accettiamo per un momento il senso di « unione di amore, comunità di amore » : donde prendiamo il diritto d'introdurre l'idea di una chiesa universale ? Non può Roma colle comunità filiali essere designata come una unione di amore ? Io ritengo che non si possa affatto leggere altro che questo : « Roma sovrasta a tutte le comunità nella forza e nello zelo del suo amore ». Come era possibile di edificare su di questo un ordine giuridico, una organizzazione della carità ? La forza di coesione stava nella comunione della fede e dell'amore nato da essa, essa si espandeva al di là delle singole comunità vescovili. Come si deve capire questa comunione di amore, lo dimostra il passo tanto bistrattato con tanta ingiustizia. « Cristo solo sarà (dopo il mio martirio) il vescovo e il vostro amore. Pensate nelle vostre preghiere alla chiesa di Siria che avrà Dio come pastore invece di me. Solo Dio sarà il vescovo e l'oggetto del vostro amore.» L'amore si dimostra, nella situazione pericolosa, difficile della vedova chiesa siriaca, con preghiere istanti : non si tratta di una organizzazione giuridicamente ordinata, ma di un'unione di affetto. Risulta anche qui che ἀγάπη significa sollecitudine, non ufficio o situazione ufficiale.

Negli altri scritti che ci riportano a questa epoca (Papia, Epistola Apostolorum, Didaché, Barnaba, Aristide) il primato non è menzionato in nessun passo. Nessuna posizione particolare, preminente viene riservata a Pietro. Ma dobbiamo ancora accennare al fatto, che in I Clem. la dottrina della tradizione apostolica è già fondata e che nella Didaché, il vescovo acquista più considerazione e più influenza mercè il discredito dei profeti e sopratutto mercè le sue funzioni liturgiche e che in fine Ignazio

di Antiochia prepara le vie all'episcopato monarchico. Coll'importanza del vescovo cresce anche l'autorità degli apostoli e dei loro presunti successori nei posti più importanti.

Trasfigurati in tale modo, portatori e annunciatori della gnosi vera, del Cristo vivente, vediamo gli apostoli in Giustino Martire (morto nel 165 a Roma). Soli predicano la conoscenza vera, communicano Cristo al mondo. « Ma tanto più grande è il pregio dell'autorità degli apostoli per Giustino, tanto più ci sorprende il fatto che egli non stima nessuno di loro al di sopra degli altri, benché egli sia memore della esaltazione di Pietro fatta da Gesù in seguito alla sua confessione messianica ». Contro a questa dichiarazione dello Schnitzer protestano con vigore non solo i cattolici ma ancora gli evangelici. Il passo ben noto del dialogo con Trifone (circa 155) è di una importanza rilevante per il nostro problema, perchè esso rappresenta la prima traccia extracanonica del nostro testo di Matteo. Giustino scrive (*Dial.* 100). « Poichè egli mediante una rivelazione del Padre, ha riconosciuto il figlio di Dio, il Cristo, questi l'ha nominato Pietro, lui, uno dei discepoli prima chiamato Simone ». Chi non penserebbe qui subito a Mat. XVI, 17 ? Eppure Schnitzer vuole vedere la fonte di questa parola in Mat. X, 2 ; Marco XII, 16. Egli indica come prova il passo di *Dial.* 106, dove dopo la lode di Pietro è ricordato che il suo nome è stato cambiato e che, in un modo simile, i due figli di Zebedeo sono stati chiamati « figli del tuono ». Non si allude qui che a Mat. III, 16 e seguenti. Nessun vestigio del potere nè della sublimità della missione di Pietro secondo le parole del primato. Tuttavia il Dell (ZNW 1914 s. 4 e seguenti) pare che abbia ragione collegando la prima citazione a Matteo XVI, 17. Non si può affermare, riferendosi alla lettera del testo di Giustino, ch'egli abbia letto Mat. XVI, 16-18 nella forma attuale; elementi così importanti ci difettano. Ma si può dire che Giustino abbia preso solo ciò che aveva qualche significato per il suo scopo ; a lui importavano più di tutto i problemi cristologici. In ogni caso, egli avrebbe adoperato il testo che aveva sotto gli occhi, nel modo più infelice. Insomma non si può provare che Giustino non abbia conosciuto Mat. XVI 16-18 ma è forse altrettanto impossibile pretendere ch'egli lo abbia conosciuto nella sua forma odierna.

Ritengo più esatto di dire : possiamo qui scorgere il processo d'evoluzione del nostro testo.

Lo stesso vale per Taziano, l'allievo di Giustino. Riproduco le parole decisive, le citazioni del Diatessaron, (v. 170) contenute nel Commentario di Efrem. « Che cosa dicono gli uomini di me, che cosa dicono che sia il Figlio dell'Uomo? Gli dicono : uno dice: egli è Elia, l'altro dice : egli è Geremia. Ma voi che cosa dite ch'io sia ? Simone il capo e il duce disse : Tu sei Cristo, il figlio del Dio vivente. Ed egli disse : beato sei, Simone, e le porte dell'inferno non prevarranno contro di te, cioè, la fede non verrà distrutta. Poichè, chi può distruggere, ciò che Egli costruisce ? E ciò che Egli rovescia chi può riedificare ? L'Assiro volle distruggere il tempio ch'Egli aveva edificato ; Egli distrusse il trono della potenza assira. Lo stesso per Nicanore. Achab volle riedificare la città di Gerico distrutta. Egli infranse la signoria di lui. E quando Egli costruì una Chiesa, fu eretta una torre ; i cui fondamenti erano sufficienti per tutto ciò che potrebbe essere edificato in poi. Come una lingua fu divisa in molte, affinchè gli uomini non potessero salire in cielo : affinchè fossero dissociate, affinchè il loro rifugio non fosse nella torre ma nella giustizia ; così per separarli la torre terrena fu sospesa e fu prestabilito il piano temporale e il rifugio umano dalle pene. Così il dispensatore della vita diede a loro la Torre ch'egli edificò e l'albero il cui frutto salutare dà la vita. Tu sei una roccia, Egli disse, quella roccia Egli eresse affinchè Satana s'infrangessse contro di essa ».

Se si accetta senza preconcetti questo testo si deve riconoscere ch'esso non è fondato sul nostro testo di Matteo. Anche coll'esegesi la più libera non si può trarre senso da questa parola. La parola della costruzione della torre e della chiesa ha un'altra scaturigine, forse il « Pastore » di Erma (Erma, Visione II, 3 e seguenti ; Sim. 9), ove Gesù è la rupe che porta la chiesa. Se io capisco esattamente, presso Taziano, la costruzione visibile della chiesa è respinta. Per questo un glossatore ha trasformato l'interpretazione e la spiegazione del passo, ha almeno cercato di correggerle, aggiungendovi le parole: « Tu sei » e così via. Questo finale non può essere originario come si è capito da molto tempo.

Poteva solo essere aggiunto perchè la spiegazione di Taziano dissentiva dal testo di Matteo. Vi era dunque precedentemente una altra forma. Si dovrebbe dunque ammettere che le parole dopo « prevarranno » fino al finale siano state interpolate, ciò che non si potrebbe capire giacchè sono esse che creano l'oscurità del passo.

L'altra divergenza dal testo canonico: « Le porte dell'inferno non prevarranno contro di te » ha dato luogo all'ipotesi ben nota di Adolfo Harnack che fosse la forma più antica del nostro inciso. Difatti troviamo tutta una serie di esegeti che spiegano : le porte dell'inferno non prevarranno contro *di te*. Non possono dunque avere letto « e su questa pietra, edificherò la mia chiesa ». Secondo me la posizione critico-testuale di questa testimonianza non permette di risolvere in modo definitivo il quesito se sia questa lezione il testo originale. Ma l'esistenza di questa lezione di Taziano prova, certamente, il fatto che non era ancora fissata in questo momento una interpretazione della parola nel senso romano, prova, anzi, che il testo si stava ancora evolvendo. E, in realtà, testo e senso della parola oscillano fino alla fine del quarto secolo. Ambrogio pure dà la versione dello Harnack (397). La forma in cui Eusebio ci riferisce la parola attribuita a Gesù, introduce invece un termine di mezzo: « Sulla pietra costruirò la mia Chiesa e le porte dell'Inferno non prevarranno contro di essa ». Lo scritto siriaco intitolato *Acta disputationis Archelai et Manetis* non sa ancora nulla, alla metà del quarto secolo, della fondazione della Chiesa sulla roccia di Pietro, benchè esso tratti più volte la lode dell'apostolo e sviluppi la pericope intiera in ogni suo particolare. (Vedi Schnitzer, p. 67). Testo e senso si trasformano.

Ireneo di Lione, ha conosciuto Mat. XVI, 18,19 ? Scriveva lo Schnitzer: « Ci deve colpire in modo particolare il fatto che Ireneo cita prima la questione di Gesù ai discepoli, colla confessione di Pietro, poi la lode di questi che viene ridotta a una rivelazione divina, infine la predizione delle sofferenze : che dunque egli fa passare il Signore, da Matteo XVI, 17 al versetto 20,tralasciando i versi 18 e 19, quelli dell'Uomo-Pietra, del potere delle chiavi. Questo, come l'ha già notato con ragione, Alfredo Resch (192) è un indizio sicuro del fatto che Ireneo non aveva sotto gli occhi

i versetti 18, 19 » (p. 65). Il Dell, invece (art. cit. p. 8) presenta come obbiezione decisiva il fatto che Ireneo non cita letteralmente, come neppure Giustino, e che egli (V, 21) non riproduce il testo esattamente secondo Matteo ma in una forma che combina i tre sinottici. Questo è vero ma non decisivo. Quello che è decisivo, è di sapere se Ireneo aveva una occasione plausibile di citare il passo intero, e se quello si accorda colla sua interpretazione. Il Dell risponde a questa obiezione: Ireneo intendeva solo di provare dalla confessione di Pietro e dalla predizione delle sofferenze, che Gesù nonostante la sua passione è il Cristo vero. Perciò egli s'interessa solo della confessione, non della distinzione di Pietro. Ma Ireneo non sembra neppure conoscere ancora il principe degli apostoli, il possessore delle chiavi, poichè non è affetto casuale che egli accenni più volte alla confessione di Pietro e alla lode, (accanto a III, 19, 4 citato sopra vi è ancora III, 13, 20 ; 2, 28) che gli è stata accordata e quindi a Mat. XVI, 17, ma non accenni mai alla sua denominazione di Uomo-pietra e di detentore della potenza delle chiavi. (Mat. XVI 18, 19). Questo ha una importanza tanto maggiore in quanto Ireneo nella sua polemica antignostica avrebbe potuto adoperare questo versetto con molto vantaggio. Quando vuole, per esempio, confutare l'affermazione dei suoi avversari che Paolo solo tra gli apostoli abbia conosciuto la verità, avrebbe potuto ridurli al silenzio, coll'osservare che il Signore aveva edificato la Sua chiesa su di Pietro e non su di Paolo. (l. c.). Sul carattere fondamentale, importante dello scritto d'Ireneo, sul quale lo Schnitzer stabilisce la sua dimostrazione, il Dell non si ferma. Ireneo vuole opporre alle false dottrine degli eretici la dottrina vera della Chiesa, che è garantita solo dagli apostoli come dai garanti più sicuri, in quanto annunciatori accreditati dal Cristo e incaricati della verità rivelata. Solo dove la dottrina apostolica è consegnata e tramandata fedelmente nella sua purezza da uomini irreprensibili cui la direzione della chiesa è stata affidata, risiede la verità. Fra le singole che hanno parte a questa tradizione, la Chiesa di Roma occupa un posto speciale, come la garante più degna di fiducia della verità : « questa grandissima, antichissima, e universalmente nota chiesa, che dai due gloriosi apostoli Paolo e Pietro [non Pietro e Paolo,secondo i più antichi

manoscritti] fu fondata e edificata a Roma. Con questa chiesa per il suo stesso privilegio deve ogni chiesa, cioè i fedeli di tutti i paesi, mettersi d'accordo, giacchè in essa, in ogni tempo, la tradizione, proveniente dagli stessi apostoli è stata custodita da fedeli di ogni paese » (III, 3, 2). A questo punto si aspetterebbe come prova decisiva il passo di Matteo, l'autorità di Pietro, fondata da Gesù, dell'Uomo-pietra della Chiesa che schiaccerebbe definitivamente gli avversarii. In oltre la preminenza della Chiesa romana non è fondata da Pietro, ma da Paolo e Pietro, e la verità e l'autenticità della loro dottrina è tata conservata fra i vescovi ; da Lino, investito della funzione vescovile dai due apostoli, fino al vescovo Eleuterio ; attraverso una serie ininterrotta di vescovi la tradizione è stata custodita pura e sincera. Questo passo celebre di Ireneo è tuttora contestato con violenza, nel profondo suo significato Prima di tutto l'espressione « potiorem » (potentiorem) è ancora poco chiara. La spiegazione più plausibile della preminenza del tutto speciale è data dalla credenza che l'origine della chiesa romna risalga ai due apostoli principali. Ma mi pare che già Karl Müller abbia ragione quando dice : « E sempre di nuovo, cristiani del mondo intero, che per via della situazione di Roma, nel centro dell'Impero vi vengono in folla, mantengono la purezza della tradizione. Irenco racconta in seguito come Policarpo era venuto a Roma sotto il pontificato di Aniceto ». Ne conchiude lo Schnitzer : « Questo ha come conseguenza che la dottrina della Chiesa romana viene sottoposta al controllo incessante della cristianità intera, appunto perchè da tutte le parti è provata e custodita, essa serve di norma inviolabile alle altre chiese ». Le eresie scuotono i fondamenti della Chiesa, ne mettono in pericolo, ne indeboliscono l'unità interna. Spinta da questa necessità, questa comunità e per l'importanza locale di essa e perchè era stata fondata dagli apostoli più eminenti, prende un posto di prima fila tutto speciale e diventa la chiesa normativa, il centro di unione. La via del primato della comunità romana viene battuta da una necessità costringente. Ma il primato del vescovo non sta dal principio in poi sulla base della parola del Signore. Per vie ardue talvolta anche sbagliate, l'unità della Chiesa e l'unità dottrinale saranno conquistate e conservate. Un'altra caratteristica, a ciò che pare, la vede Ireneo nella prova « ab his qui sunt undique ».

Lo Schnitzer ha ragione: Ireneo non conosceva Mat. XVI, 18, 19, e Roma neppure. Nell'aspra controversia pasquale, il primo vescovo di Roma che si presentò come capo personale, indipendente dalla comunità che sola finora aveva preso una posizione preminente, l'altiero e prepotente Vittore I (189-198), osò minacciare i fedeli di Asia Minore di escluderli dalla comunione ecclesiastica. Ma egli non intuiva ancora che come successore di Pietro, egli poteva, in virtù della sua potenza apostolica, terminare il conflitto. E i vescovi d'Occidente e d'Oriente non ne presentivano nulla e con acerba indipendenza, nella coscienza orgogliosa del loro diritto, rimanevano fedeli all'usanza della loro chiesa.

Clemente Alessandrino menziona nei suoi *Stromata* (VI, 132), scritti verso l'anno 210, la esaltazione di Pietro, in quanto è stato uno dei pochi che hanno riconosciuto, in base a una rivelazione del Padre Celeste, in Gesù, il figlio di Dio. Ma egli non fa la minima allusione ai due versi seguenti. Il suo scolaro, invece, Origene, conosce già il nostro testo.

Il primo testimone del passo di Matteo è Tertulliano. Nel suo scritto, *De prescriptione haereticorum* composto nel 200 o presso a poco, egli respinge l'obiezione degli eretici che gli apostoli non sapevano tutto, colla designazione di Pietro come rupe della Chiesa e come clavigero del cielo. Questo non significa però che, per Tertulliano, Pietro fosse il capo monarchico della Chiesa, nè ch'egli fosse la fonte unica della verità. Così possiamo anche capire, che Tertulliano non adoperi questa parola nella lotta contro Marcione, quando sarebbe stata nella sua mano un'arma decisiva (*Adv. Marc.*, I, 20 ; IV, 3 ; V, 3). Questi, carattere sopratutto onesto e leale, si scandalizzava della condotta di Pietro di fronte a Paolo in Galazia e doveva per questo, pure conservando le sue posizioni a riguardo di Marcione, biasimare Pietro con moderazione. Egli avrebbe potuto, per ferire a morte l'eresiarca, accennare alla grazia concessa al principe degli apostoli, se vi avesse visto un privilegio. L'importanza ecclesiastica e disciplinare del passo non si era ancora imposta. Un vescovo di Roma, Callisto (217-222) diede la spinta. L'editto d'indulgenza di un « pontifex maximus », citato e combattuto da Tertulliano (*De Pudic.*, 1) è ancora oggi violentemente discusso, perchè è di un altissimo significato per la

storia del primato romano. Con magnifico sfoggio di profonda erudizione, gli storici confessionali cercano di contestare che Callisto ne sia l'autore. Mi pare, peraltro, ch'essi non siano riusciti a confutare gli argomenti di Ugo Koch. L'editto perentorio è di Callisto.

L'ora decisiva della dignità vescovile era scoccata. Il potere di sciogliere, che era conferito a tutti i martiri, cioè a tutti quanti avevano sofferto per il Cristo, minacciava di seppellire l'autorità vescovile. In quanto investiti della funzione, i vescovi dovevano disporre dello stesso diritto di assoluzione, e si misero a perdonare peccati mortali. Le circostanze morali, sopratutto sul terreno sessuale, li costringevano a seguire vie nuove. In tale situazione, l'editto perentorio intervenne ; esso giustifica il potere vescovile di assolvere i peccati, anche i reati d'indole sessuale colla potenza delle chiavi di Pietro. « A quelli che fanno penitenza io rimetto i peccati dell'adulterio e della sregolatezza di costumi, in base alla parola del Signore. Mat. XVI, 17-19 ». Contro questa giustificazione del proprio potere, contro questa pretenzione inaudita di questo vescovo dei vescovi, insorse Tertulliano, senza pure intendere di rinnegare il potere delle chiavi. Egli vede già in Pietro l'Uomo-pietra e il detentore delle chiavi, ma questi doni non si ereditano, gli pare. Ma con Tertulliano (*De praescrip. haer.* 32) sentiamo già di una *successio apostolorum* a Roma, di una istituzione di Clemente fatta da Pietro (*Romanorum Clementem a Petro ordinatum*). Nello stesso modo, Ippolito, l'avversario più accanito di Callisto, incomincia la lista dei vescovi con Pietro, e poco dopo Giulio Africano parla dell'episcopato venticinquenne di Pietro a Roma. È indubbiamente vero che questo antichissimo catalogo pontificale non è un documento storico tale da provare l'esistenza di una monarchia papale ininterrotta, ma il valore storico di esso risiede nel fatto ch'esso cerca di dare su di una linea di personalità importanti per la comunità, la riprova di una tradizione senza lacune della conservazione della dottrina vera. In quest'ordine di pensieri s'introduce anche il *Tu es Petrus* nell'editto di Callisto. La situazione e la dottrina della Chiesa non concedono di ammettere che questa parola sia stata creata o interpretata in vista della fondazione del primato, della monarchia ereditaria

del vescovo romano, ma esse dimostrano la necessità sentita con forza di legittimare il potere di assoluzione che il vescovo di Roma assumeva, anzi doveva conquistare in una situazione difficile. Ma non solo fenomeni di dissoluzione morale hanno imposto questa novità ; non meno forti i conflitti dottrinali spingevano ad una concentrazione del governo. La fede nella potenza del vescovo romano appariva come la salvezza data da Dio, nel tempo dove l'astuto Callisto, che non era troppo delicato nella scelta dei suoi mezzi, era il braccio destro di Zeffirino.

Erede di Pietro non era più allora, come prima, Lino, ma Clemente. Donde viene questa tradizione che troviamo presso Tertulliano ? Ha ragione lo Schnitzer, quando vede nell'osservazione di Tertulliano un'allusione a un racconto che troviamo amplificato negli scritti pseudo-clementini apparsi nella stessa epoca ? « Secondo questo racconto, Pietro, il primogenito del Signore, il primo degli apostoli, quando vide mediante una illuminazione divina che la sua morte era imminente, costituì vescovo Clemente, il primo convertito della missione tra i gentili e gli raccomandò la comunità romana con queste parole : « Consacro come vescovo vostro questo Clemente cui affido la cattedra delle mie prediche... Gli trasmetto il potere di legare e di sciogliere, affinchè sempre quello ch'egli ordini sulla terra sia convalidato nel cielo. Egli legherà ciò che è da legare, scioglierà ciò che è da sciogliere, conoscendo le costituzioni ecclesiatiche. Ma voi fratelli e conservi miei, ubbidite in tutto all'amministrazione della verità e sappiate che chi lo rattrista sprezza il Cristo che gli ha affidato la Sua sede » (Schnitzer, *op. cit.*, p. 62,3). Clemente è già quasi il rappresentante di Cristo, investito da Pietro dell'autorità dottrinale e del potere delle chiavi. Per questo egli può esigere l'ubbidienza più stretta, come se fosse egli il Cristo stesso, può sciogliere e legare, perchè egli conosce le costituzioni ecclesiastiche. I suoi amici debbono essere amici di tutti, i suoi nemici, nemici di tutti. Per questo, a lui, al sommo sacerdote, al vescovo romano, in quanto vescovo dei vescovi, debbono tutti i colleghi ubbidire come al loro signore : non osano più, come al tempo di Vittore, mormorare contro le sue decisioni.

La situazione esterna e interna della Chiesa romana di quest'epoca necessitava che la posizione del vescovo fosse rinforzata, ma questa amplificazione secondo la quale il vescovo diventava erede e detentore dei privilegi di Pietro era nuova, era il coronamento completo del passo del primato. «Non è a caso che quei versetti e lo scritto clementino che racconta la trasmissione solenne della cattedra e della potenza apostolica da Pietro a Clemente appariscono presso a poco nello stesso tempo e in oltre coincidono presso a poco con la formazione della leggenda dell'episcopato romano venticinquenne di Pietro a Roma» (Schnitzer). Sarebbe però un giudizio precipitato il vedere qui la scaturigine del nostro passo. Abbiamo già mostrato che questa cosiddetta parola del Signore ha una storia. Ma anche gli scritti pseudoclementini: essi sono nati da parecchi lavori preliminari e sono sopratutto importanti per il nostro problema.

Più antichi sono di certo i *Kerugmata Petrou.* La tendenza giudeocristiana di questo scritto è evidente. Pietro manda «libri colle sue prediche» a Giacomo, Signore e vescovo della Santa Chiesa, per via di uomini degni e provati. Egli intende di giustificare la propria persona e la dottrina contro gli ex-pagani che «hanno accettato la dottrina senza legge e senza fondamenti del nemico». Egli si premunisce contro la deformazione della sua dottrina nel senso di una dissoluzione della legge e vuole stigmatizzare oramai questa interpretazione falsa. In seguito alla richiesta di Pietro, Giacomo tiene segrete quelle prediche e non permette, eccetto a dottori giudeocristiani, di darvi uno sguardo. Lo scritto originale doveva essere uno scritto polemico contro il «nemico» e il visionario, contro Paolo, e divenne, trasformandosi, il libro sacro di una setta gnostica-antipaolina della seconda metà del secondo secolo. Vi scorgiamo quanto accanita sia stata la lotta contro Paolo, con quanto dispregio sia stata considerata la sua vocazione in seguito alla sua visione, di fronte alla vocazione di questi discepoli, ammessi tanto tempo nell'intimità del Signore e da Lui stesso iniziati alla sua dottrina. Riassumo così il senso dello scritto: s'inchini Paolo con umiltà dinnanzi a Pietro che il Signore ha stabilito come pietra basilare della sua Chiesa.

Non troviamo qui l'origine e il senso di Matteo XVI, 18-19?

Ireneo conosce ancora cristiani che contrastano a Paolo il diritto di chiamarsi apostolo. Nella prima metà del secondo secolo, può dunque benissimo essere stato scritto da un giudeo cristiano un libello contro l'apostolo dei gentili. Anche se lo scritto è più recente, le fonti sono più antiche. L'origine di esso deve essere ricercata in una comunità giudaizzante: lo indica la venerazione tributata al fratello del Signore, che appare come il vero capo della comunità di Cristo, come un monarca. Questa monarchia deriva dalla monarchia giudaica, fondata anche per opera del monoteismo giudaico, la legge unica, la speranza unica. Così lo sviluppo mira all'episcopato monarchico, al primato.

Lo scritto indica chiaramente la Siria come suo paese di origine. Il compilatore, verso l'anno 220, conosce già una versione che mette Roma al posto di Gerusalemme. Giacomo è stato conservato dal testo più antico, ma questo papa di Gerusalemme è di fatti Pietro di Roma, il primo apostolo, la fonte della dottrina vera, quello che dispone del potere di stabilire vescovi. La trasposizione Giacomo-Pietro si connette al racconto del viaggio di Pietro a Roma. Pietro, l'apostolo della legge, doveva venire dove Simone-Paolo aveva predicato il disprezzo della legge. Un'altra fonte scritta delle pseudo-clementine, i *Facta Petri*, aveva descritto la lotta del principe degli apostoli contro Simone Mago in Palestina, Siria e Fenicia. Antiochia è ancora il centro dell'azione, forse vi è un ricordo veramente storico di una azione di Pietro. Solo è difficile fare la cernita di quello che spetta al Simone della storia, e di ciò che spetta a Simone-Paolo. Il passo del primato non interviene qui direttamente.

Questo è il terreno dove Mat. XVI. 18, 19 è cresciuto. Non il primato di Pietro doveva convalidare questa promessa – Giacomo l'occupava – bensì la superiorità dell'apostolo della circoncisione. Mat. XVI, 18, 19 è scaturito dalla lotta contro Paolo. Non il visionario Paolo, ma l'apostolo che fu il compagno del Signore, che ha inteso le sue parole, contemplato il suo segreto mediante

una rivelazione del Padre, Pietro, è la rupe della Chiesa,il sostegno della fede, il detentore delle chiavi.

In quei giorni ardenti nei quali le lotte dottrinali e le prevaricazioni sconvolgevano la Chiesa di Roma, questa parola fu messa in rilievo. La potenza vescovile doveva essere rinforzata. Zeffirino e Callisto afferrarono volentieri il sostegno offerto loro da questa parola. E la cosa fu possibile perchè il sistema episcopale vinceva da per tutto, anche nell'oriente e nell'occidente, promosso dall'esigenze del tempo.

In opposizione allo Schnitzer, sono del parere che questa parola non è di origine romana. Nella sua parte più antica, non voleva fondare il primato di Pietro, il suo posto di preminenza giuridica. Il colorito verbale, come è stato già accennato, indica la Siria, ma a Roma la parola ricevette un'impronta specifica, da Roma potevano Tertulliano e Origene afferrarla.

Tertulliano, che, l'abbiamo già visto, è il primo ad adoperarla come una parola del Signore, non vi vede che un privilegio personale di Pietro. Non in un primato di diritto e di dottrina risiede, secondo lui, la certezza della dottrina e della salvezza, ma nella riprova, nella certezza della continuità apostolica. Dove dunque attraverso una catena ininterrotta di vescovi la dottrina apostolica è stata trasmessa, è data anche la garanzia della sua verità e della sua purezza. Le fondazioni apostoliche conosciute sono asili e fonti di verità. Questo si riferisce in modo speciale alla comunità romana che fonda su Pietro, Paolo e Giovanni la sua dottrina e anche la sua dignità. Per l'Africa, per Tertulliano, essa è la Chiesa-madre. L'origine apostolica e un attaccamento filiale orientano l'Africa e Tertulliano verso Roma come il cristiano di Asia Minore si rivolge ad Efeso.

In questo senso deve intendersi lo scolaro di Tertulliano, Cipriano di Cartagine († 258), quando leggiamo le sue parole tanto discusse intorno alla Chiesa e specialmente le sue sentenze intorno alla Chiesa romana. Egli fa appello alla parola del Signore a Pietro : su di *uno* egli edifica la Chiesa, e sebbene egli conceda a tutti i suoi discepoli dopo la sua risurrezione la stessa potenza, come egli dice (Giov. XX. 22 e seguenti), egli, per rendere visibile l'unità, ordina con autorità che l'origine dell'unità proceda da uno

(*De unit.*, c. 4). Tutti gli apostoli hanno lo stesso onore e la stessa potenza come Pietro, ma egli fu il primo, e da prima l'unico cui il Signore diede il potere di sciogliere e di legare, egli fu il principio e il simbolo dell'unità della Chiesa intera. Dopo di lui, gli apostoli cui furono affidate la stessa potenza e la stessa posizione onorifica, sono legati a lui nell'unità e nessuno di loro può staccarsi da questa comunione. Così la chiesa di Pietro, la chiesa romana, diventò simbolo e principio ma non madre e radice. È piuttosto la Chiesa universale, incorporata in ogni singola comunità sotto il proprio vescovo, che appare tale, ma solo in quanto il vescovo persevera nell'unità e nella comunione d'amore di tutta la Chiesa e riceve grazia e potenza dal suo possesso spirituale.

Che questa concezione fosse esatta e che Cipriano la facesse sua, appare nella polemica sul battesimo degli eretici, ove egli oppose al vescovo romano Stefano I, che voleva riconoscere il battesimo extra-ecclesiastico, una resistenza inflessibile. Fu sostenuto dal vescovo Firmiliano di Cesarea, uno dei vescovi più eminenti di quell'epoca. In uno scritto diretto a Cipriano (Epist. 75) questi flagellava in un modo spietato «l'impudenza, la temerità e la pazzia» del vescovo romano, il quale, peggiore di tutti gli eretici, assomiglia a Giuda. Egli si gloria della successione di Pietro, la rupe sulla quale riposa la Chiesa. Ma in realtà egli è infedele alla tradizione apostolica ch'egli mescola con la dottrina umana. Già spesso la sede romana si è separata dall'insieme della chiesa: il papa, che è di fatto uno scismatico, vuole escludere altri dalla comunione ecclesiastica.

Nessun vescovo, che vede nel vescovo di Roma un successore di Pietro, legittimato in anticipo e pienamente, può parlare in un modo tale. Oggi si può dire che dopo un'ardente lotta letteraria nella quale Ugo Koch, il migliore conoscitore di Cipriano, ha vinto, Cipriano è stato escluso dai testimoni del primato romano. Ma è esatto che noi scorgiamo l'effetto di questa parola del Signore, a Roma come nella letteratura, anche nella letteratura dell'opposizione. Ma nessuna delle menti dirigenti patrocina l'interpretazione gerarchico-giuridica. Adduco, come nuovo testimone per l'Oriente, il grande alessandrino. Nel suo commentario di Matteo composto dopo il 244, Origene († 251) esamina nei suoi particolari

il passo e non vede nessuna differenza di rango fra Pietro e i suoi co-apostoli, giacchè i privilegi concessi a Pietro lo sono anche a tutti gli apostoli (secondo Matteo XVI, XVII, e seg.) magari a tutti i credenti fedeli. Secondo il modo nel quale lo Schnitzer interpreta l'esegesi dell'alessandrino, i vescovi incominciano a trarre partito dalla parola del potere delle chiavi e questo non lo possono fare a buon diritto se non in qualità di depositari dello spirito. Lo stesso vale per il vescovo di Roma.

Senza dubbio Cipriano è più vicino alla attuale concezione romana di quanto lo è Origene. Il suo concetto dell'essenza della Chiesa e della dignità episcopale, la sua preoccupazione dell'unità della Chiesa sono vie che conducono a Roma. L'atmosfera creata dalle pseudo-clementine comincia ad agire; l'esegesi di Cipriano è spesso lambiccata: egli respinge l'interpretazione chiara e letterale della presunta parola del Signore e limita le preminenze di Pietro nel tempo e nella persona e quindi toglie ad essa il carattere ufficiale, ma essa indica una preminenza che prima era reputata simbolica, rappresentativa e che presto diventò, in virtù di una necessità logica e della potenza dei fatti, un primato ereditario.

Mat. XVI 17-19 contiene, nel suo complesso, l'affermazione e il diritto del primato romano.

Gräfenroda (Turingia).

TADDEO ENGERT.

JACOPONE DA TODI

(1230 - 1930)

Tra il mille duecentosessantanove e il settanta, l'ordine francescano, cui lo spirito nuovo di sapienza — teologico-politica — portava la prima corrosione, contro quella regola che aveva rappresentato l'assoluta povertà per la conquista del Regno, accoglieva una grande anima, che un fato tragico sospingeva sulla strada dell'ineffabile rinunzia.

Ser Jacopo dei Benedetti, in Todi cittadino nobile e dottore in legge, giovane notaro che nella professione eccelleva con fortuna, in una malaugurata notte — forse del milleduecentosessantanove — veniva stroncato negli affetti, nelle ricchezze, nell'orgoglio.

La moglie sua, bellissima, Vanna dei conti Comitoli di Coldimezzo, in una veglia di danzante allegria cadeva ferita a morte, per sprofondamento della sala del festino.

Jacopo s'era precipitato sul corpo esanime ; tutte le risorse del cuore e dell'intelletto, le cure delle donne e dei nobili superstiti aveva raccolte, e strappava le sontuose vesti di dosso alla donna sua, famelico di pietoso amore frugava di sotto al corsetto per trovare una speranza di vita.

Ma la vita di Vanna fuggiva, ed egli uomo d'esperienza ne traeva la subita sensazione, mentre le sue mani s'impigliavano in qualcosa di ferreo, di pungente, nel cilizio di cui la gentildonna portava cinti i fianchi. Quella notte l'uomo altéro e avido ritrovò sé fuor di se stesso.

* * *

La prassi francescana dell'espiazione avrà proprio proiettato il notaro todino verso il Minorismo che di contro ai godimenti materiali aveva elevata una barriera di discipline dolorose ; spintovi, egli, da una frenetica pressante brama di riscattare alla postesistenza una vita penosamente troncata nel piacere, da una brama resa più acuta dal rimorso d'aver troppe volte costretta la pia compagna a rilucere, astro di morbida bellezza e di eleganza, nelle corti aristocratiche dell'inquieta cittadina umbra.

Ma più avranno influito su lui i punti di ravvicinamento — quali non sembreranno stirati qui per amor di tesi — tra il primo penitente assisiano e la più tarda penitente todina.

Per ambedue l'atto del martoriamento meditato deciso interviene — in ciò solamente regge il paragone — allora che il peccato colle sue

blandizie è per sfiorare il proprio io, costretto dai doveri della convivenza ad atti che sono il rovesciamento di un impostosi sistema pietistico.

S. Francesco portato dalla convenienza, dalla necessità, a mangiare cibi non ordinari, mescola ad essi la cenere, in perfetta letizia; Vanna, ossequiente alll'autorità maritale, rigida alle regole della buona società, prostra la propria carne all'aculeo del ferro, tanto più crudelmente.

(È il periodo intenso della predicazione dei flagellanti il secondo cinquantennio del milledue).

Ma l'asperità, in entrambi, nei momenti più fatali — e in quelli solamente — all'economia dello spirito.

S'è scritto che la contessa dei Benedetti di continuo recasse il cilizio.

Ma la sorpresa di Ser Jacopo nella notte della tragica festa ? e come supporre ignoranza nello sposo a lei legato di talamo e di mensa — non siamo ancora alle maniere odierne della aristocrazia divisionista — e a lei amorosamente dédito ?

Alla lacrimante vista dello sfortunato notaro dovette affacciarsi la mistica visione del Serafico ; così il *diota en teologia* — tale s'é definito nella Laude de l'amor divino distinto in tre stati — accettava l'abito di terziario che per somma carità gli era stato concesso.

* * *

E Jacopo aveva chiesto il sajo dei Minori.

Ma la risposta non ammetteva repliche : « se tu vuoi viver con noi fa necessità che tu divenga asino poichè, asino, tu devi vivere tra gli asini ». Egli cercò, e vestì veramente una pelle di asino e capezzato ritornò al convento. La porta anche quella volta non s'aprì, per quanto implorasse : « miei frati eccomi asino, ammettete l'asino tra gli asini ».

L'araldo della *nuova libertà*, Gioacchino da Fiore, settant'anni prima, aveva profetato: « il primo tempo fu il dominio dei vecchi, il secondo quello dei giovani, il terzo quello dei fanciulli ».

Fanciullo, dopo aver profuso quel che di sè ai poveri, fanciullo folle vestito nelle più strane foggie incede Jacopone — col peggiorativo del nome l'ha dileggiato la popolana — per le vie della sua città.

E in quel vagabondare, tra un'aspra penitenza e l'altra offre i servizi più umili : *per fuggire onor gentile — feci ogni opera servile — e per essere créso vile — soffrir volli villania.*

Un giorno, e fu senza dubbio l'ultimo nella sua città e il primo della giullaresca sua peregrinazione, untosi bene di miele e ben bene avvoltolatosi in un mucchio di penne di gallina, in quella spaventevole foggia si presentò nella casa dove si festeggiavano le nozze di suo fratello Ranaldo.

Più serenamente il figlio di Bernardone in sembianze di umile mendico era ritornato alla Corte d'amore dei suoi amici assisiani prima d'iniziare dal tugurio di Rivotorto l'opera di rigenerazione.

Per comperar amor tutto aggio dato — lo mondo e mene, tutto per baratto — se tutto fosse mio quel ch'é creato — darialo per amor senza omne patto ; — e trovome d'amor quasi ingannato — ché tutto dato, non so dove son tratto — per amor so desfatto — pazo sì son tenuto.

Primitività malata dunque nel Nostro ? No ; follia voluta coscente composta (*seno* me pare e cortesia — *empazzir* per lo bel Messia) ; follia, ovvero foga che straripa nelle apocalittiche visioni degli animi degli insigni capovolgitori ; tanto più insani a vedersi quanto più dessi procedono in perfezione.

In breve la pazzia da Paolo di Tarso a Filippo Neri.

« Il terzo tempo lascerà il dominio all'amore » — così il veggente da Fiore.

L'amore si effonde in Jacopone e avvolge del suo canto ogni contrada dell'Umbria sicchè l'eco ne risona al di là dei confini della piccola patria. In quella forma che ha contribuito alla creazione della lingua italiana egli s'afferma capo e guida dei laudesi.

Un compianto studioso Monsignore Pirro dei nobili Alvi di Todi, in un suo studio, con simpatica disinvoltura rivelò al mondo come Dante recasse seco ne' suoi pellegrinaggi le laudi jacoponiane.

Niente di nuovo alla luce di Dio ; ma è strano che il grande contemporaneo, conoscendolo appieno come l'Alvi ha preteso, mai nomini nella Commedia, Jacopone che in quel periodo emerse storicamente.

Conviene forse dedurre, a spiegare la noncuranza dell'Alighieri verso il todino, che le nuove del mistico poeta siano giunte a lui circonfuse della cattiva fama della più idiota aberrazione, cosicchè abbia stimato non doversi occupare di lui.

* * *

A distanza di dieci anni dalla famosa truccatura asinina, finalmente la porta dei Minori s'aprì a Ser Jacopo.

Dal tempo di Elia, primo vicario e secondo generale dell'Ordine, i francescani s'erano scissi in due grandi correnti : gli osservanti che rifacentisi alla prima regola s'attenevano alla più stretta povertà ; e i conventuali i quali adagiatisi nei comodi domicilî, più che le esaltazioni ascetiche e gli umili lavori curavano le dotte discipline. E n'erano avvantaggiati costoro, dall'appoggio dei pontefici che nel secondo ramo vedevano un non trascurabile baluardo della chiesa, sovrana, e regolatrice del pensiero e della politica degli Stati.

Però, non invano, la possente voce di Gioacchino da Fiore aveva parlato per gli anni a venire : « la prima causa dell'universale rovina fu

un peccato di superbia, ogni superbo ripecca contro Cristo fattosi piccolo e umile. Chi riconoscendo la squallida povertà del suo sovrano arrossirà nel mendicare, offenderà il divino bambino adagiato nella greppia. È ben necessario che sia ripristinata la forma di quella vecchia vita apostolica nella quale non si andava famelicamente in cerca di terrene eredità, bensì si vendevano i possessi ch'erano stati ereditati ».

Dal fondatore della popolazione francescana giù giù fino ai tempi nostri è sempre la medesima protesta che per la bocca del profeta della Sila staffila e atterra i degeneri, esalta e sospinge i fedeli per l'assoluto dominio del sopravveniente potere dello spirito.

Non il breve poco riguardoso accenno del teologo San Bonaventura all'abate Gioacchino — tanto per restare al tema e al suo tempo — vale a spegnere nel Minorismo quella fede che ha felice riscontro nel pensiero di Angelo Claremo definente il dottor serafico una delle sette afflizioni dell'Ordine francescano. Ché anzi quella fede di assoluta povertà, di beata umiltà, di amorevole fratellanza, di apocalittica aspettazione, prende i frati più nobili di cuore e alti di mente : tra i quali appunto Jacopone da Todi.

Tuttavia il nostro si tenne estraneo a quei rivali che dalla grande corrente degli osservanti derivavano : gli spirituali i zelanti : i fraticelli che, insieme agli intransigenti dell'ordine di S. Benedetto, puntavano verso un nuovo astro che sorgeva dallo speco della Majella, Pier da Morrone.

* * *

Qui convien rifarsi un po' alla storia.

Morto Nicolò V — A. 1292 — i Cardinali delle famiglie Caetani, Colonna, Orsini, Savelli, brigarono tanto in conclave da non potersi riuscire all'elezione del nuovo papa. Come a via di ripiego, i conclavisti s'accordarono sul nome di Pier da Morrone, il monaco asceta che prese il nome di Celestino V.

I rigidi degli ordini benedettino e francescano, esultarono ; dalla nomina del loro capo presero l'appellativo unico di celestini, e attorno al soglio pontificio, in Aquila, si strinsero per ottenere il ripristino della rigidità nelle regole.

Jacopone non mosse passo se non per ammonire il Papa : *Che farai Pier da Morrone ? — sei venuto al paraone — grande ho avuto en te* cordoglio *— co te uscio de bocca : voglio — che t'hai posto iogo en coglio — che t'é tua dannazione*, e per rifarsi agli elettori del pontefice : *l'ordine cardenalato — post'é en basso stato — ciaschedun suo parentato — d'arriccar ha intenzione.*

Lo spirito per la lingua del sapiente discepolo aveva parlato chiaro.

Celestino V, rimproverato di aver immesso lo scompiglio nella chiesa

dopo cinque mesi, abdicò: per la prima volta l'autorità petrina veniva vulnerata nel fianco dalla debolezza umana, che a sua giustificazione decretava: « un papa poter rimettere il seggio nelle mani dei signori Cardinali e costoro dovere accettare ».

La successione al trono di Pietro l'ebbe chi più aveva intrigato: il cardinale Caetani.

Non si farà qui il processo a Bonifacio VIII: non se n'ha voglia; ma converrà anche ammettere ch'egli non si sentisse saldo nella conquista se ad assicurarsi il sacro regno trascese a fare isolare Pietro da Morrone nella Rocca di Fumone. E colà dovettero essere tali dolcezze per l'ex papa ch'egli poco dopo si spense, ucciso da un ascesso al di sotto del cuore. Ma le cronache narrarono anche di una ferita di chiodo alla testa.

La morte di Celestino rinfocolò gli odii dei cardinali Jacopo e Pietro Colonna e dei loro partigiani: tutti costoro si riunirono in Lunghezza e inficiando di invalidità la nomina di Bonifacio VIII inviarono una protesta scritta, al Concilio.

A quella sorta di concistorio intervenne Jacopone, come segretario e redattore d'essa protesta, e si buscò la scomunica.

Quando papa Caetani ritoglieva al chiostro Guido da Montefeltro per farsene mente d'astuzia contro i suoi nemici, tra questi, asseragliati nella fortezza di Palestrina, era sempre il frate poeta.

Da Palestrina infatti egli s'indirizzava al Papa: *O Papa Bonifazio — molt'hai jocato al mondo — penso che giocondo — non te potrai partire.*

* * *

Lo spirito fazioso è assolutamente estraneo a fra Jacopone. Egli era mal prevenzionato contro Bonifacio. I segni che avevano seguita la vita di quel pontefice non erano dei più felici. Alla consacrazione a prete, in Orvieto, un improvviso temporale aveva fatto del giorno notte, per lunghissimo tempo e con danno moltissimo; alla presa di possesso pontificale il cielo s'era oscurato e un vento furioso aveva spento i lumi nel tempio. Uomo di mala fama era stato dipinto da laico. Assurto al reggimento della Chiesa l'arrogante feudatario anagnino, in dispetto al suo antecessore, aveva contribuito alla rilasciatezza della regola francescana.

V'era tanto nel Caetani di cattivo da riscuotere l'inimicizia di Jacopone, della quale però trasse il pontefice buona vendetta, dopo la occupazione di Palestrina.

Il satirico giullare venuto nelle mani degli scherani pontifici fu gettato in orrida prigione.

Due anni vi dimorò; ma più che la pena nel corpo lo divorava la condanna di scomunica.

L'ardore mistico riaccendeva nel penitente la fiamma dell'anrientante umiltà; per quell'anelito è spiegabile l'omaggio di pentimento con cui il poeta minore si rivolgeva, nelle sue laude dal carcere, a colui, che bollato già *Lucifero novello — a sedere in papato* ora invocava: *pastore dell'ovile.*

Ma vana fu l'invocazione: come dipoi lo schiaffo guantato di Sciarra Colonna, troppo aveva potuto sulla faccia di Papa Caetani l'invettiva jacoponiana; senonchè anche Bonifazio VIII passò.

Quello che gli succedette, Benedetto Undecimo, liberò Jacopone e l'assolse dalla scomunica. Tre anni dopo il nostro si spegneva nel convento di Collazzone: il giorno del venticinque dicembre del milletrecentosei.

In quella notte del Natale, che Jacopone aveva cantato con gli accenti più alti della sensibilità, i frati indugiavano attorno al lettuccio del morente per assicurarsi che egli compirebbe il transito confortato dai carismi della religione.

Ma all'invito del padre confessore il poeta oppose un dolce rifiuto: *Non ancora, attendo frate Giovanni dalla Verna.* Stupirono i fratelli e credettero che farneticasse; ma giunse frate Giovanni dalla Verna; Dio, Egli, l'aveva mandato.

* * *

« Il primo tempo fu l'inverno, il secondo l'inizio della primavera, il terzo porterà i gigli ». Così Gioacchino da Fiore.

Quegli che procedeva, diretto, dall'illuminismo messianico del florense, e che, secondo la Parola, una cosa sola aveva ritenuta: la cetra del suo canto e della sua speranza, quello non s'ebbe i gigli per recingersi la fronte nel giorno della santità.

Jacopone da Todi, beato, tale fu per il popolo, e un'effigie sugli altari.

Ché la chiesa, e fu per lei giusta politica, non poté cancellare dal libro la Laude cinquantottesima per rivendicarne l'autore alla gloria del cielo.

Todi. LUIGI ADANTI.

RECENSIONI

E. Scribner Ames, *Religion*. New York, Holt e C., 1929.

L'A. della *Psychology of Religious Experience* ci dà un nuovo libro di filosofia religiosa. Il quale, come l'altro, e come molti altri di argomento analogo provenienti d'oltre Atlantico, racchiude una quantità di enunciazioni e di presupposizioni tali da lasciare trasecolati e increduli i corifei del nostro, decrepito ormai, idealismo. Costoro naturalmente se ne rifanno immaginandosi che dall'America nulla possa venire di speculativamente corretto. Ma da quanti moniti, teorici e pratici, sgorganti dalle forme più vive della vita associata contemporanea, questi nostri presunti ricercatori del concreto non si sono disinvoltamente sbrigati, mercè una denigrazione menzognera ?

Tutti gli aspetti della religiosità nel fascio delle sue relazioni viventi con le altre forme dello spirito l'Ames considera successivamente in una forma semplice e scorrevole, che non schiva, a volte, si direbbe, la banalità, pur di essere completa. Ma la natura e gli indirizzi peculiari della indagine traspaiono integralmente nel capitolo terzo : « i valori della religione ». I quali sono posti dall'Ames non già nella sfera della creazione mitica e della ideazione teologica, bensì in quella dei reali istinti e delle pratiche postulazioni della vita associata. Un tratto saliente « dei valori religiosi è il loro carattere sociale. La religione è alimentata dalla vita corporativa della massa. L'uomo del resto attua tutti i fini significativi del proprio essere nella vita associata. La sua lingua, i suoi ideali etici, la scienza, l'arte, sono iniziative nate dalla cooperazione. E tutto che appartiene alla sua natura genuinamente umana è realizzato mercè l'interdipendenza con i propri simili » (p. 38). L'atteggiamento religioso è un originale amalgama di disperazione e di fiducia. « Il cristianesimo primitivo disperò dell'ordine sociale vigente, che chiamò *il mondo*, ma si rifece immaginando una futura condizione di felicità. Senza dubbio simile raffigurazione del destino finale è stata sensibilmente modificata dalle concezioni moderne, ma la persuasione di un possibile miglioramento dell'attuale panorama della vita, attraverso il futuro, vive tuttora » (p. 46). L'A. intercala, così, sempre, alla sua esposizione teorica, riferimenti alle forme storiche della religiosità, con speciale attenzione al cristianesimo. « Ci si persuade sempre di più che il cristianesimo non è, in essenza, una dottrina o una teoria, bensì un sistema di atteggiamenti e di aspirazioni. Le chiese (l'A. pensa naturalmente alle chiese evangeliche) vanno allontanandosi dalla loro eredità teologica paolina, verso il più profondo e il più pratico spirito di Gesù. Sulle sue

labbra i motivi dominanti furono l'amore e la diffusiva buona volontà. Gli uomini furono chiamati alla sua sequela per apprendere e coltivare l'amore di Dio e l'amore del prossimo. Per Lui la fiducia in tal foggia di esistenza rappresentava l'interesse supremo, chè da essa sgorga spontaneamente quella capacità di simpatia e di chiaroveggenza, via infallibile ad una esistenza felice e benefica. Da tale fiducia pullulano ininterrottamente il pentimento e la conformazione ad una più nobile vita... Furono così scoperte nuove, più vaste forme di associazione, e furono apprestati i mezzi meno inadeguati alla attuazione di una società di giustizia e di misericordia » (p. 281 e. s.).

E. Bugnaiuti.

E. B. Osborne, *Socrates and his friends*, Londra, Hodder & Stoughton, 1929.

Questo interessante volumetto ci dà un fedele ritratto, o meglio schizzo, di Socrate, del centro in cui si svolse la sua attività e dei tempi nei quali fiorì. Gli amici erano i seguaci e coloro che poi ne scrissero, Senofonte, Aristofane, il divino Platone e Alcibiade stesso che poi ne dimenticò i saggi ammaestramenti. Dopo aver tratteggiato la vita giornaliera di Socrate in quella Atene, la bella città coronata di viole (da lui amata più della propria vita), dove solo e solo allora era possibile al filosofo di trovare un campo fecondo per spargervi il buon seme ed un'accolta di giovani avidi della sua parola, l'A. con grande amore rifà la storia del famoso processo, riportando interi brani tratti dai dialoghi platonici, cosicchè la nobilissima fisionomia del grande ateniese si delinea in tutta la sua purezza e vivacità. I secoli passano, le generazioni si succedono, le civiltà mutano, infinite cose ritenute immortali scompaiono, ma la sublime figura del martire delle proprie idee non solo non si annebbia, ma sembra acquisti maggior rilievo e sia circondata da maggiore ammirazione. Le religioni pure tramontano, mentre i grandi principii su cui poggia la vita morale dell'umanità permangono ed anzi, sotto forme diverse, si affermano con sempre rinnovato vigore ; così l'esempio di fedeltà al vero, di indomito coraggio, di costanza, e, in pari tempo, di rispetto alle leggi patrie portoci da Socrate. Forse coloro che con tanta facilità e, apparentemente, senza alcun rimorso, mutano fede, abbandonando gli antichi ideali per bruciare incenso a nuovi altari, potrebbero trarre qualche ammaestramento da questo volumetto e meditare sulle parole con le quali il grande morituro chiude la sua difesa : « Condannatemi o assolvetemi ; ma qualunque cosa facciate, siate ben sicuri che non muterò mai strada, anche se dovessi morire più volte. » Naturalmente, quasi senza volerlo, leggendo della morte di Socrate, nella nostra fantasia si dipinge il martirio di altri che, divina figura, pagò con il sangue il suo apostolato e l'aver predicato al mondo il verbo dell'amore e della giustizia, così male inteso, così poco seguito.

G. Cagnola.

Alfred Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*. II Aufl. Berlin, De Gruyter, 1929.

Babel und Bibel! Chi ricorda le polemiche vivacissime combattutesi un venticinquennio fa nel mondo della cultura orientalistica germanica intorno al così detto panbabilonismo? L'eco ne giunse, come al solito sbiadita e attenuata, anche fra noi. E noi ricordiamo una lucida ed equilibrata conferenza di Salvatore Minocchi alla Associazione della Stampa in Roma, dinanzi ad un pubblico straordinariamente preso dall'argomento. Interessi culturali ben sorpassati! Questa nuova edizione del magnifico *Handbuch* di uno dei panbabilonisti più operosi e più eruditi, completamente riveduta e generosamente impinguata con gli apporti della esplorazione archeologica internazionale, non susciterà grande fervore di polemica. Non lo lascia prevedere nè pure il tono della esposizione, sobria e oggettiva. Lo Jeremias non ha, naturalmente, spostato il suo punto di vista. « L'idea centrale dell'opera — dichiara nella nuova prefazione — è la medesima: la sovrana armonia fra l'essere e il divenire superiori e l'essere e il divenire inferiori — secondo la frase di Ugo Winckler, la figura del cielo pari alla figura del mondo... Io mi lusingo di aver cercato con successo di ricavare il profilo dell'antica cultura sumerica di su l'amalgama sumerico-babilonese e di dimostrare come a tale cultura spetta la qualifica di cultura creatrice ». Ma immediatamente dopo soggiunge, in tono che può quasi sonare dimesso: « il tanto frainteso panbabilonismo non voleva dire altro che questo: la cultura spirituale sumerica ha un significato originale e creativo per la continuità unitaria dell'incivilimento umano ». E nelle cinquecento fitte pagine del volume, più che signorilmente illustrato, mai l'esposizione tradisce il peso di un preconcetto qualsiasi. Premesso un capitolo storico-etnografico sui Sumeri, l'A. espone, con grande copia di riferimenti monumentali, gli elementi della cultura sumerica sul terreno delle arti, delle scienze, della religione. La cosmologia, l'antropologia sono minutamente evocate, nei loro elementi e nelle loro posizioni similari e corrispondenti. Il sistema planetario e il calendario sono studiati con una competenza, di cui gli anni e lo studio hanno affilato le armi. Ma i capitoli più ricchi di erudizione e più lucidi per chiarezza sono quelli nei quali lo Jeremias tratteggia il pantheon sumerico-babilonese e studia l'organizzazione cultuale. Così ampliato e rifuso il manuale appare come un testo classico ed enciclopedico dal quale dovranno attingere tutti che amino risalire alle scaturigini di tanti elementi viventi ancora nella nostra raffigurazione del mondo.

P. Baldini.

Franz Feldmann, *Geschichte der Offenbarung des Alten Testaments bis zum babylonischen Exil*. Bonn, Hanstein, 1930.

Il fatto che questa storia della rivelazione dell'A. T. fino all'esilio babilonese abbia potuto raggiungere in una decina d'anni ben tre edizioni ognor più ampliate, ci dimostra che il libro deve avere delle qualità, che

lo rendono bene accetto agli studenti delle facoltà teologiche cattoliche in Germania. In realtà il volume offre un'esposizione oltremodo lucida della vasta materia che si propone di trattare, e che non comprende soltanto un settore della storia dell'A. T., cioè la rivelazione nel senso letterale della parola, bensì tutto ciò che la tradizione ha tramandato attorno al popolo di Israele, tutto ciò che riguarda la sua vita politica e culturale in nesso alla rivelazione stessa. Le note in calce contengono in forma concisa l'indicazione delle fonti bibliche e della letteratura scientifica atta a giustificare il testo del libro. Le indicazioni bibliografiche sono copiose, senza naturalmente volere, nè poter essere esaurienti. Interessantissimi sono i capitoli che ci presentano la vita religiosa e cultuale nelle varie epoche, che ci fanno conoscere le condizioni politiche e le influenze straniere, sempre in nesso alla rivelazione. Non mancano neppure delle nozioni sulla vita agricola, sul commercio, sull'ordinamento giuridico, sull'organizzazione militare, sull'attività artistica, e via dicendo. Insomma il libro ci dà un quadro vivo, quanto mai interessante, di tutta questa vasta epoca.

I. Zoller

Hugo Gressmann, *Der Messias*. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. 1929 [« Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments » N. F. 26 H.]

Non è una nuova edizione della nota e apprezzatissima opera del compianto semitista di Berlino : *Der Ursprung der israelitisch-judischen Eschatologie*. Da più di un decennio quell'opera era esaurita, e anzichè ridarne il testo, per quanto migliorato e riveduto, il Gressmann si era immediatamente risoluto per una rifusione completa del suo pingue materiale, raggruppato e disciplinato intorno alla figura del Messia. Quando il 7 aprile 1927 il Gressmann si spegneva, mormorando : « così sarà risolto anche questo enigma », la sua nuova opera era tutta stesa. L'incarico di curarne la stampa fu assunto da H. Schmidt, un esperto in materia, le cui benemerenze nel campo della storia della escatologia giudaica sono celebrate dal Gressmann stesso nella sua Introduzione, là dove si riconosce che allo Schmidt si deve se si è riconosciuto che il Messia è fondamentalmente concepito, non come un Davidide, bensì come David ritornante. Ma il compito, del resto, era quanto mai semplice. Solo qualche incertezza lo Schmidt deve aver superato nella distribuzione delle parti. E l'ha superata felicemente. Così com'è data, la esposizione è di una coerenza e di una organicità solidissime. Un primo libro si rifà allo stile di corte israelitico per circoscrivere il valore dell'unzione regale e le sue ripercussioni messianiche, con speciale riguardo ai Salmi 2, 72, 110 e con un'appendice sullo stile di corte nel Deuteroisaia. Il secondo libro, dalle proporzioni vaste e sintetiche, è un'indagine piena di acume e di originalità, intorno alle forme profetiche,

l'importanza della quale si saprà valutare quando si tenga presente il presupposto dell'A. : « la ricerca delle forme profetiche è il primo compito della storia letteraria israelitica » (p. 68). Il Gressmann individua molto felicemente il carattere delle figure e delle vocazioni profetiche, determina il tipo stilistico del loro messaggio, definisce la loro differenza in confronto con l'annuncio apocalittico. Il terzo libro, entrando nel più vivo dell'argomento, esplica i caratteri della sognata età dell'oro, concepita come ritorno del paradiso o dell'età mosaica, con i caratteri tolti a prestito dalla mitologia cosmografica. Il quarto e il quinto libro sono indubbiamente i più notevoli di tutto il grosso volume. Il Gressmann vi studia rispettivamente la concezione politica e quella profetica del Messia, indugiandosi in particolare sulla visione escatologica della regalità di Jahve in Micha, nel Salterio, nel Deuteroisaia. La concezione profetica del Messia è studiata nei canti dell'*ebed*-Jahve (Is. XLII, 1-4 ; XLII, 5-9 ; XLIX, 1-6 ; XLIX, 7 ; XLIX, 8-13 ; L., 4-10 ; LII, 13 ; LIII, 12). La figura del servo sofferente è studiata in tutti i suoi elementi e in tutti i suoi riferimenti, per giungere alla conclusione che esso non è Israele, non personifica la profezia, non risponde ad alcuna personalità storica, ma trae luce e significato unicamente da una complessa situazione storico-religiosa, fantasticamente rivissuta. Il sesto libro è dedicato per intiero alla nozione del « Figlio dell'Uomo » quale compare nel c. VII di Daniele, e poi in Enoch e nel IV di Esra : e anche qui, con un *excursus* pieno di sagacia, il Gressmann illumina lo sfondo storico-religioso della figura destinata a così vaste ripercussioni nello sviluppo e nella elaborazione cristiana dell'esperienza escatologica. Infine nel libro settimo l'A. passa in rassegna la così detta letteratura profetica egiziana (Papiro Westcar, oracolo di Buto, oracolo di Amenofis, e poi ancora oracolo del vasaio, oracolo dell'agnello, oracolo demotico, il messaggio profetico di Ippuwer), per suggerire al lettore i convenienti parallelismi. Due « rispigolature » accennano, molto rapidamente, a spunti messianici della letteratura talmudica e al contenuto messianico della quarta ecloga virgiliana. Noi non abbiamo fatto altro così che dare una enumerazione sommaria e schematica del contenuto dell'eruditissimo volume. Su infiniti punti, nei quali l'A. si discosta nettamente dalle opinioni dei critici più accreditati in fatto di tradizione profetica e di letteratura messianica, sarebbe possibile una lunga discussione. A proposito del Deuteroisaia in particolare le tesi del Gressmann sono suscettibili di revisione. E « Ricerche Religiose » si propongono di tornare a parte ed *ex professo* sull'argomento. Per ora ci limitiamo a raccomandare l'opera, come una pingue miniera, a tutti gli indagatori del valore centrale della speranza che, nata in Israele, è divenuta l'essenza della esperienza cristiana.

P. Baldini.

SAMUEL DAICHES, *Studies in the Psalms, The meaning of adam, ben adam. and kindred terms*, I part, London, Humphrey Milford, 1930.

Secondo il D. in parecchi passi biblici le parole *adam* e *ben adam* significano « uomo di alta posizion sociale », « uomo possidente », « proprietario di terre ». « aristocratico » ; *bèné adam* significherebbe spesso « i ricchi », « i nobili », « i potenti », i ricchi dalla cui malvagità e rapacità il salmista cerca aiuto presso il Signore. Al termine *bèné adam* si contrappone il termine *bèné ish*, che designa l'uomo comune, l'umile. Un termine analogo a *bèné adam* sarebbe *gojim*, che ha pure in certi casi il significato di « gente che possiede della terra », « gente ricca » ; *goj* significa qualche volta « persona possidente », « uomo ricco «, « un personaggio noto »; *gojim* sarebbero gli uomini potenti in Israele, i quali sono i nemici del povero. Un termine consimile ad *adam* e *ben adam* sarebbe *enosh*, che significa « uomo in alta posizione », « possessore di terre », « uomo potente », ma col quale a volte si indica anche un uomo altero, orgoglioso e malvagio.

Nelle spiegazioni del D. vi è fuori dubbio qualche cosa di molto vero e alle volte di molto nuovo. Una revisione di questi termini come vengono applicati nei Salmi, corrispondeva a una necessità esegetica. Sarebbe anzi desiderabile che uno studio simile venisse praticato su più alta scala, che cioè per es. *ben adam* venisse esaminato con lo stesso metodo in tutta la Bibbia, anche con riguardo al Nuovo Testamento. Da ciò potrebbero maturare dei risultati altrettanto importanti quanto interessanti. Prendo a caso il Salmo 49, che mi pare il D. non abbia preso in considerazione. Leggo il verso 3. Il parallelismo dimostra che *bèné adam* corrisponde a *'ashìr* « ricco », e *bèné ish* a *ebhjon* « bisognoso ». Nello stesso Salmo, v. 13, ove è detto : *weadam...* — « e *adam* non perdura (pernotta) nello splendore », ossia l'uomo non conserva in eterno la ricchezza, il termine *adam* pare significhi « uomo ricco, possidente », come appunto vuole il D. Nel Salmo 56, (che pure non so se il D. ha preso in esame) leggo al verso 2 : « Abbi pietà di me, o Dio, perchè contro di me si rivolge *enosh*. Tutti i giorni un combattente (prepotente) mi opprime ». Qui pure il significato e il parallelismo dànno ragione al D. La spiegazione del D. per *enosh* torna benissimo pure in Salmo 90,3. Nel Salmo 140,2 *adam* significa « uomo potente », il che corrisponde pure all'interpretazione del D. Nel Salmo 146,3 il testo non è molto sicuro, ma *ben adam* vi sopporta benissimo il significato di « uomo ricco, possidente ». Tutti questi esempi che io scelgo indipendentemente dallo studio del D. sfogliando i Salmi, tornano, come si vede, a tutto vantaggio delle idee espresse dal D. Con la stessa sincerità, con cui dichiaro di plaudire all'idea dell'illustre professore di esegesi biblica al Jews'College di Londra, mi permetto di fare sin d'ora le più ampie riserve alle spiegazioni da lui date a pag. 28 e 29, ad alcuni passi della *Genesi*. Così *Gen.* 34, 11 viene da lui tradotto : « Io sono Iddio onnipotente. [Non credo che la spiegazione di *shaddaj* sia

esatta, ma non è il caso di discutere qui la questione]. Sii fertile e moltiplica, nobil uomo, e una compagnia di nobili uomini tragga origine da te, e dei re usciranno dai tuoi lombi ». Tale spiegazione mi pare non sia accettabile. Il Signore si sarebbe rivolto al patriarca col vocativo « nobil uomo ». La costruzione del verso sarebbe : Nobil uomo ! e una compagnia di nobili uomini discenderà da te. Ora questo « e » è difficile a spiegarsi. Il verso avrebbe quindi il significato : Tu sei un nobil uomo e per conseguenza discenderà da te anche una compagnia di nobili uomini. Ma — ci domandiamo — l'ordine di essere fertile e di moltiplicare si congiunge all'annuncio di dar origine a una compagnia di nobili uomini e di re, sia pure di re di provincie e di città ? Altre volte il Signore dice al patriarca che come le stelle del cielo, come i granelli di sabbia sulla riva del mare saranno numerosi i suoi discendenti. Iddio promette di solito ai patriarchi che la Palestina sarà il possesso dei loro discendenti. E come si può pensare di popolare un paese con un compagnia di nobili uomini ? L'ordine di essere fertile si collega quindi alla promessa di una discendenza che diventi un popolo e non già una compagnia di nobil uomini e di re. Proseguendo in questo modo di interpretare il D. dà a *Gen.* 46,3 il significato : « Non temere di scendere in Egitto, perchè io farò di te un nobil uomo ». Ora io domando se in realtà questo era lo scopo per cui Giacobbe è sceso in Egitto. Non si deve piuttosto dire che *goj* significa « tribù, popolo », e che si trattava di fare di Giacobbe e della sua famiglia una comunione di tribù, un gran popolo ? Non dice forse lo stesso *Pentateuco* (*Deuteronomio* 10,22) : « In settanta anime discesero i tuoi padri in Egitto, e ora il Signore tuo Dio ti ha reso numeroso come le stelle del cielo » ? Torno a domandare : È mai possibile che Iddio intendesse di far diventare Giacobbe un gran signore in Egitto, e non piuttosto di concedergli il beneficio di diventare in Egitto un popolo numeroso, molto numeroso ? Che *goj* qualche volta, e specialmente nei Salmi, possa, non solo, ma debba anche avere il significato di nobiluomo, di ricco possidente, anche di prepotente, lo ammetto senz'altro, ma che *goj* debba avere sempre questo significato mi pare un'idea del tutto inaccettabile. Se, come mi auguro, qualcheduno volesse studiare senza preconcetti lo svolgersi dei termini *adam, ben adam, goj*, ecc. attraverso tutta la Bibbia, allora si noterebbe chiaramente la forte oscillazione che subisce il significato dello stesso termine nei vari libri e nelle varie epoche.

Passo ora all'interpretazione che del Salmo 2 offre il D., dove la spiegazione di *goj* come « uomo possidente, influente » e *melekh*, re di una città, ha maturato dei risultati eccellenti. Secondo l'A., il Salmo si divide in tre parti : versi 1-6, 7-9, 10-12. I nobili (*gojim*) insorgono contro il re di Gerusalemme. Il Signore invece afferma di essere stato Lui a insediare il re su Sionne, il suo monte sacro. Il re dice : Io voglio spiegare la legge del Signore, il quale mi rivelò : Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato. Domandami e io renderò i nobili (*gojim*) tuo possesso.

Tu potrai spezzarli come tanti vasi d'argilla. (La potenza del re sta appunto nell'osservanza della legge del Signore, e perciò il Signore gli accorda il suo appoggio.) Segue poi l'insegnamento del salmista: Siate savi, re delle città, servite il Signore in sacro timore. La spiegazione di *bhar* con « purezza » non è del tutto nuova, ma non per questo meno buona, poichè difficilmente potrà trattarsi di un vocabolo aramaico nel senso di « figlio ». Perchè dovrebbe da un momento all'altro spuntare una parola in aramaico? Il D. traduce: « baciate la purezza cioè osservate la purezza ». Il verbo nel testo massoretico è *nashsheqù*. Qui la difficoltà che la frase offre dal punto di vista filologico non mi pare superata. Certo che un'altra volta si trova nei Salmi: « La giustizia e il diritto si baciano » ma qui la cosa cambia, perchè si tratterebbe di un ulteriore sviluppo dell'idea: Servite il Signore, gioite dinanzi a lui in sacro timore... baciate la purezza. Temo che il D. dia qui al verbo *nashsheqù* un significato che esso di solito non ha. Nell'assieme però devo dire che l'interpretazione del Salmo data dal D. è più che ingegnosa (1).

Si possono nutrire delle fondate speranze che la seconda metà degli studi ci potrà offrire essa pure una ricca messe di pensieri nuovi.

I. Zoller.

Athanasius Miller, *Das hohe Lied uebersetzt und erklaert...* Bonn, Hanstein, 1927.

Il fascicolo del dotto Benedettino costituisce la parte III del VI volume della Sacra Scrittura dell'A. T., pubblicata dai professori Feldmann e Herkenne dell'Università di Bonn. Nel Cantico dei Cantici la concezione generale del libro e il suo commento non possono essere disgiunti dal credo religioso del commentatore. La Sinagoga e la Chiesa lo considerano un'allegoria, che rappresenta l'amore del Signore o del Messia per la nazione ebraica, rispettivamente del Signore e di Gesù per la Chiesa. Il M. è fautore della cosidetta spiegazione tipica, secondo cui il Cantico dei Cantici non è un'allegoria, ma l'espressione tipica dell'amore. Il testo di questo libro biblico ha oltre al senso letterale un altro, più elevato, e non meno reale. Da ciò il M. ebbe l'idea di dare al libro, oltre a una traduzione fatta sul testo, un commento doppio. Il primo mira appunto a giustificare e ad illuminare il testo, specialmente laddove

(1) La Z A W 1929, pag. 303, accenna a un altro studio del D. in *Journal of Theological Studies* in cui egli spiega *'am-haarez* nell'A. T. con « possessore di poderi », o « latifondisti », o nel senso ristretto « loro rapresentanti ». In seguito alla contrazione di matrimoni misti tale termine assume un secondo significato peggiorativo.

Il Prof. Hans Schimidt dell'Università di Giessen, nel suo libro *Die Thronfahrt Jahve am Fest der Jahreswende im altem Israel*, Tübingen, 1927, pag. 41, seguenpo la teoria del suo maestro Mowinckel, considera il Salmo 2 come riflettente l'immagine di Dio troneggiante e del re troneggiante alla sua destra. Il Salmo si riferisce al giorno dell'assunzione al trono di Dio, giorno che il re considera anche come giorno del proprio insediamento.

il M. si scosta leggermente dal testo massoretico : il secondo ci dà, in base all'insegnamento dei Vangeli, dei Padri della Chiesa, o ai paralleli-smi con altri libri antico-testamentarî, il significato superiore del Cantico dei Cantici.

I. Zoller.

B. Lewin, *Otzar ha-Gaonim*, Thesaurus of the Ghaonic Responsa and Comentaries following the order of the Talmudic Tractates, Vol. II, Haifa, 1930.

Il primo volume di quest'opera fu pubblicato a Haifa nel 1928, e contiene materiale importante per il trattato talmudico Berakhoth (Benedizioni). Oggi, che l'interesse per le discipline talmudiche va accrescendosi sempre più — si veda per es. il recente volumetto del Fiebig (di cui si parlò in altra parte di queste RR) nonchè l'articolo di Michael Guttmann, Zur wissenschaftlichen Talmudpflege der neuren Zeit, in MGWJ. 1930, fasc. 5-6, pp. 172-184 — il valore del Thesaurus del Lewin troverà tutto il riconoscimento che si merita. Mi sia concesso di riferire qui un ricordo personale : molti anni or sono mi sono trovato col Lewin e col compianto Prof. Malter del Dropsie College. Allontanatosi il Lewin, il Malter, che era di una severità eccezionale con sè stesso — la sua monografia sul gaonita Sa'ddja è un modello di dottrina e di metodo — e sempre pronto ad apprezzare giustamente i meriti altrui, mi disse : « Il Lewin fa a Haifa da solo quanto in grandi istituti scientifici alle volte fa una Commissione intera ». E ciò è vero. Vedo perciò con compiacimento che l'Università di Gerusalemme ha voluto accordare al Lewin il suo ambito aiuto — che è in pari tempo un alto riconoscimento — per la pubblicazione del secondo volume, che contiene il materiale gaonico al Trattato Shabbath.

Certuni dicono che il materiale gaonico dovrebbe venir ordinato per argomenti anzichè per trattati. La cosa non mi pare del tutto ingiusta, ma la soluzione del problema non è facile. A prescindere dal fatto che per il Lewin stesso potendo far seguire ai singoli trattati talmudici il materiale manoscritto, così faticosamente raccolto nelle varie Biblioteche dei vari continenti, ha il compito molto facilitato, resta in molti casi dubbio se un dato testo si riferisca ad un argomento piuttosto che ad un altro. Cito un esempio : secondo una notizia, che risale ad un antico amoreo (é Rabh Mattanàh che riferisce a nome di Rabh), si leggeva un brano profetico (haftaràh) anche nell'ufficiatura pomeridiana sabbatica, volta per volta che il sabbato coincideva con una festa. Apprendiamo dai gaoniti che ai loro tempi tale uso vigeva ancora nelle Comunità della Media e della Persia. Ora tali notizie riguardano l'argomento « haftaràh » certo non meno che la voce « shabbath ». Dove metterlo dunque ? — Un altro esempio : le notizie concernenti il rito dell'eliminazione dei peccati a mezzo dei cesti contenenti delle piante (vedi I. Zoller, Wethashlikh,

in « Lares », I, 1930, fasc. I, p. 47) si trovano e nel Talmud e nel Thesaurus, II, p. 20, cioè sub Shabbath, benchè la cosa non abbia nulla a che fare col sabbato. Ma anche con Rosh hashanah il nesso non è troppo stretto. Però sempre si incontrano questi inconvenienti inevitabili laddove si tratta, come nel caso nostro, d'una raccolta di dati primi, di materiale primo. Per ora si fa bene a ricorrere spesso agli indici alla fine dei volumi. Sarà compito della scienza in un secondo tempo di raccogliere e di sistemare queste membra disiecta per farne un'esposizione degna dell'epoca gaonica, dell'epoca cioè che va emergendo dalle tenebre che la coprivano sino a mezzo secolo fa, sempre più bella, sempre più ricca, sempre più luminosa.

I. Zoller.

Vittorio Macchioro, *Zagreus*. Studi intorno all'Orfismo. Firenze, Vallecchi, 1929. (Collana storica).

Sono qui ripresi, rifusi, ampliati, organicamente disposti, tutti i copiosi saggi monografici che da più di un decennio il Macchioro è venuto pubblicando, in forma di articoli e in volumetti di ambito parziale, intorno all'orfismo. È detto nel preambolo che tutti i suoi precedenti lavori sono annullati da questo nuovo *Zagréus*. Nel quale effettivamente alle tesi centrali del Macchioro, la interpretazione orfica cioè delle pitture tornate in luce nella Villa dei misteri a Pompei nel 1909 e la derivazione strettamente orfica della soteriologia e della cristologia di san Paolo, sono addotte le prove meglio vagliate e più abilmente esposte. Le tre parti del grosso e denso volume: La liturgia orfica di Pompei, Il dramma sacramentale ; Dal Zagreo orfico al Cristo paolino ; con la loro ricca, lussureggiante discussione di testi e con la sconfinata loro larghezza di riferimenti bibliografici, stanno, tutte, a documentare lo zelo indefesso con il quale il M. ha perseguite, ostinatamente, la sua indagine e il suo proposito. Che ne sia venuta fuori, in questa stesura definitiva, una dimostrazione esauriente e apodittica, non credo molti saranno disposti a riconoscere. Il M. tradisce un certo partito preso, il partito preso di chi, lusingandosi di aver posto la mano su una conclusione originale, se ne fa un idolo e un principio assoluto. Invece la stessa molteplicità delle posizioni critiche, a proposito della mistica soterica di Paolo e delle sue derivazioni, deve mettere in guardia dalle conclusioni univoche e dalle tesi meccanicamente semplicistiche. Il problema in particolare dei collegamenti ideali di Paolo con la esperienza centrale dei culti di mistero è problema da affrontarsi con cautela e misura. I fautori stessi della loro esistenza preferiscono un loro generico riconoscimento ad una determinazione circoscritta dello speciale mito di salvezza da cui Paolo avrebbe attinto le linee centrali della propria raffigurazione della rinascita cristiana. Il M. è invece deciso e perentorio. Può solo esserlo a prezzo di una petizione di principio argomentativo e di una serie di addo-

mesticamenti artificiosi di testi. Discussa, lo si sa, la sua interpretazione delle pitture pompeiane, discutibilissima la sua valutazione di Eraclito sulla base della testimonianza dei *Philosophumena*: indubbiamente unilaterale e semplicistica la sua riduzione del pensiero di Paolo. Ma il dissenso sostanziale e legittimo in un campo così arduo e complesso non ci vieta di riconoscere le belle qualità di indagatore del fatto religioso che il M. ha spiegato in questo suo dotto volume.

E. Buonaiuti.

Adolfo Omodeo, *La mistica giovannea*. Saggio critico con nuova traduzione dei testi. Bari, Laterza, 1930 (« Collezione storica »).

Il saggio rappresenta, dal punto di vista della corretta metodica storica, un sensibile progresso sulla precedente produzione dell'Omodeo. Non che siano definitivamente eliminate quelle appariscenti deformazioni mentali, determinate dall'abito idealistico, che più di una volta hanno indotto l'A. a raffigurarsi i problemi storici posti dalle origini cristiane in modo astratto e fallace, fuori di ogni aderenza alla realtà. Anche qui affiorano a volte interpretazioni dei documenti e dei fatti concernenti la più antica organizzazione cristiana che testimoniano la perdurante incapacità dell'Omodeo di cogliere l'economia dei fattori che entrano nella elaborazione dell'esperienza religiosa in genere e di quella evangelica in specie. Si potrebbe mai accettare, alla luce della portata effettiva delle correnti dilanianti il cristianesimo dell'età precostantiniana, l'aforisma dell'Omodeo che fra « concezione gnostica » e « concezione escatologica » sussista una radice comune (p. 12 n. 1 e *passim*) ? Si potrebbe mai non sentire l'assurdità sconvenienza del parallelismo che l'Omodeo istituisce fra quella ch'egli chiama la « pia fraus » dell'ignoto autore del IV Vangelo e « le false decretali d'Isidoro » (p. 246) ? Si può mai non cogliere l'unilateralità del processo mercè cui l'Omodeo inserisce la gnosi e la speculazione del quarto vangelo nel movimento evolutivo cristiano senza far mai parola del millenarismo? E gli interrogativi si potrebbero moltiplicare. E pure, nonostante le imperizie e le lacune della inquadratura generale per entro la quale l'Omodeo fa muovere la sua indagine, una più acuta sensazione della vita complessa della prima comunità e delle interferenze fra i suoi coefficienti è in queste pagine, se paragonate a quelle dei precedenti lavori. L'Omodeo, ad esempio, sembra avvertire in ritardo l'importanza della prassi liturgica nella compilazione stessa dei documenti cristiani postapostolici. Ma con l'entusiasmo inconsiderato dei neofiti giunge, con molto sapore di paradosso, ad immaginare che il quarto evangelista « sentisse il suo testo già scandito nella cadenza di lettura liturgica » (p. 242), a scorgere nel quarto vangelo una prefigurazione dei drammi sacri medievali, e ad imporre una scomposizione in emistichi del tutto arbitraria ad una nuova versione degli scritti giovannei posta in calce al saggio storico, la quale non ha proprio nulla di peregrino e poteva essere

risparmiata senza il benchè minimo inconveniente. Con adorabile candore, l'Omodeo, nelle ultime pagine del volume, ricapitolando le sue conclusioni, proclama: « rifacendoci l'animo antico-cristiano, abbiamo ritrovato in un piano diverso dal solito l'unità del motivo che si svolse nell'evangelio, e il suo significato spirituale » (p. 236). Con altrettanto candore dobbiamo confessare che non ci siamo accorti, nella paziente lettura del volume, di alcun fondato e serio « ritrovamento » personale dell'A. Ci siamo accorti piu tosto di una mal digesta accozzaglia di elementi eterogenei ed avventizi, la quale tradisce in chi l'ha messa su faticosamente un animo tutt'altro che « antico-cristiano ». « Nei primi anni del secondo secolo, scrive l'Omodeo, un ignoto credente, forse un presbitero di una qualche chiesa, proveniente da una setta gnostica che si richiamava al Battista, si poneva ad un'audace impresa: di definir la fede cristiana come la vera grande gnosi, la rivelazione illuminante, possesso di conoscenza e di vita, via di salute, *ascensus* a Dio nella luce incontaminata, partecipazione di tutti i misteri, di tutte le forze arcane di salute, nel Cristo Gesù » (p. 236 e s.). Dove quel che è vero — rapporto del quarto Vangelo con la gnosi — non è nuovo ma è malissimo detto: e quel che è nuovo — collegamento del quarto evangelista con una setta gnostica che si richiamava al Battista — per quanto ostentatamente raccomandato ad una ambigua documentazione mandaica, è smentito, in maniera palmare, dalla evidente polemica antibattistiana affiorante per tutto il vangelo. Pessimamente definiti gli effettivi rapporti fra quarto Vangelo e gnosi. Chè a volte l'Omodeo sembra collocare quello nel pieno movimento di questa, dimenticando che, come prova il commento di Eracleone, il quarto Vangelo è un testo canonico che i dissidenti traggono dalla loro parte. E peggio ancora illuminata la tradizione del Battista in grembo alla chiesa cui l'evangelista indirizzò il suo mistico messaggio. Chiuso il volume possiamo rileggere le pagine dello Streeter sul testamento dell'anziano, per ricuperare luce e sicurezza.

E. Buonaiuti.

P. L. Couchoud, *L'Apocalypse.* Traduction nouvelle du poème avec introduction et notes. Paris, Rieder, 1930 (Coll. « Christianisme »).

L'Apocalissi è stata il primo amore del Couchoud. E come tale, minaccia di giocargli qualche tiro birbone. Anzi, glielo ha già giocato. In questa nuova traduzione, l'introduzione assevera senz'altro che proprio l'Apocalissi, e soltanto essa, racchiude il segreto del cristianesimo. A svelare il quale, il Couchoud accoppia la sua precedente tesi del *Mistero di Gesú* ad una contrapposizione netta di Paolo di contro a Giovanni, ch'egli fa autore del primo canevaccio apocalittico — per concluderne, attraverso una esposizione stilisticamente captivante che è un gioiello di fattura letteraria e un capolavoro di ideazione architettonica, come al profeta « magnifico » dell'Apocalissi si riporti una delle due correnti

antitetiche primordiali — l'altra è la paolina — dalla cui combinazione uscì, senza alcun fondatore personale, il cristianesimo storico. Strana invero la situazione attuale della critica neotestamentaria! Dopo più di un secolo di esplorazioni comparate e di analisi filologiche, da varie parti si afferma che siamo ancora al preambolo. Il che, naturalmente, autorizza ogni più volante chimera. Il Couchoud viene colorando la sua. « L'apparizione del cristianesimo fu un fenomeno rapido e di vaste proporzioni. Non fu già la propagazione di una dottrina morale, come si dice talvolta. Fu una creazione religiosa. Più esattamente: fu una mutazione religiosa. La mutazione del giudaismo, (p. 10 e s.) ». Questa la premessa teorica. Premessa quanto mai discutibile e, se non ci inganniamo, intrinsecamente contraddittoria. C'è nulla di propagabile fra gli uomini che non attinga, da vicino o da lontano, la morale? E si sarebbe potuta dare una mutazione del giudaismo, così profondamente saturo di preoccupazioni etiche, che non fosse essa stessa satura di morale? Contraddittoria nello stesso ulteriore sviluppo del pensiero del Couchoud, il quale facendo appello ai principi della esperienza soterica presente nei misteri, come al secondo coefficiente della elaborazione cristiana, introduce in tale processo qualcosa che implica ben più che una semplice « mutazione del giudaismo ». Tutto questo ancora in linea pregiudiziale. Che dire della critica, sufficientemente arbitraria, mercè cui il Couchoud riesce a fare dell'Apocalessi canonica il testo che gli occorre per la segnalazione degli stadi attraverso cui sarebbe potuto passare il supposto « mito di Cristo? » Il Couchoud procede rapido e disinvolto. Troppo, veramente. Come accettare, ad esempio, il carattere di interpolazione di Ap. XI. 8, solo perchè al Couchoud piace asserire che « il poema primitivo della redenzione non ha posto per la crocifissione? » (p. 83). La restituzione del Couchoud può apparire letterariamente ammaliatrice. Non riesce a scolpire una raffigurazione integrale delle prime origini cristiane, nella quale si faccia il debito luogo a tutte le multiformi aspirazioni, etiche, ideologiche, soteriologiche, sociali, che han fatto della religione mediterranea una prodigiosa *complexio oppositorum*.

E. Buonaiuti.

Alberto Pincherle, *Sant'Agostino, vescovo e teologo*, Bari, Laterza, 1930.

Il centenario agostiniano è fecondo. Dopo il volume del Papini, parafrasi lirica delle *Confessioni*, ecco il volume del Pincherle, cronistoria minuta e ben vagliata, quasi pedante, ma criticamente scrupolosa, dell'attività agostiniana dai Dialoghi, concettualmente ambigui, di Cassiciaco, alle estreme espressioni della polemica antipelagiana. Criticamente scrupolosa, abbiamo detto. Nessuno potrà rimproverare al Pincherle di non avere affrontato, con piena oggettività di indagine, i problemi che la carriera e la produzione del vescovo ipponese hanno posto alla critica moderna. Fonti e letteratura sono state da lui pazientemente

esplorate, attraverso una lunga gestazione, di cui si intravedono, lungo queste pagine, le tappe laboriose. Tanto che fa una strana impressione di sasso tirato in piccionaia, il giudizio gettato là dal Pincherle in un momento di amnesia (p. 91), quando, a proposito del *De vera religione*, e in particolare della permanenza indistruttibile di orientamenti manichei nel pensiero agostiniano, egli rimprovera « all'occhialuta critica moderna, vinta dalla fatica di aguzzare lo sguardo più a fondo » di « vedere troppo ». Il merito principale del saggio del Pincherle è proprio quello di essere stato guidato, dalla prima pagina all'ultima, da una critica abbondantemente occhialuta. Perchè, dunque, vulnerarne il pregio? Caso mai, se v'è rimprovero che vorrei muovere al mio amico, è quello di avere, sotto l'assillo di preoccupazioni strettamente critiche, impresso alla sua esposizione un'andatura così dimessa, così uniforme, così frammentaria pur nei suoi collegamenti esteriori e cronologici, da non essere riuscito mai a comunicare al lettore uno di quei brividi che una carriera così drammatica e una significazione così turgida come quelle dell'ipponese destano, quando le si veggano nella luce della evoluzione cristiana. Non che manchino al volume pagine forti e lucide. Così del contenuto delle *Confessioni* come di quello del *De Civitate Dei* il Pincherle traccia un quadro felice. Ma più di una volta l'esposizione si fa sciatta e sembra precipitare nel banale (v. pp. 5,37, 54, 80, 170) mentre il periodare si fa duro, se non scorretto. Ma sono quisquilie coteste. È più tosto il Pincherle, che ha voluto, come il titolo stesso del volume dimostra, porre nel dovuto risalto l'attività pastorale e la posizione teologica di Agostino, riuscito perfettamente nell'intento ? Da un punto di vista esteriore si potrebbe quasi dire che sì. Nessuno degli scritti copiosissimi dell'ipponese manca qui della sua tempestiva menzione. E se pure il Pincherle non è riuscito a trarre tutto il profitto possibile dai *Sermoni* — la fonte più trascurata e pure la meno trascurabile per una raffigurazione adeguata dello spirito del vescovo e per una dilucidazione vivente delle sue tesi teologiche — vi ha fatto più rimandi di quanti non ne facciano di consueto i biografi agostiniani. Da un punto di vista concreto e intimo sarebbe forse lecito dubitarne. Dubitarne, dirò : e io non potrei dire di più, senza di rimbalzo infirmare le conclusioni a me più care delle mie personali ricerche agostiniane. Il Pincherle le accetta in pieno nel corso della esposizione, molto più largamente di quanto non sembri voler lasciar credere nei misurati e parsimoniosi rimandi della sua nota bibliografica o nella clausola finale della prefazione, dove, non sono ben riuscito ad afferrare a qual titolo, ricordando quelli « ai quali riconosce di dovere di più », unisce, con finissima prudenza, i nomi del Pasquali e del Ricciotti al mio. Ma io amo le mie tesi più di me stesso e non me la sentirei mai di ripagare con una mossa di cattivo gusto, una mancanza di gusto. Quello, caso mai, che mi è profondamente spiaciuto è che il Pincherle, riprendendo, rielaborando e utilizzando i risultati delle mie ormai vecchie ricerche sui rapporti fra Agostino e l'Ambrosiostro, fra l'Am-

brosiostro e Pelagio, fra Pelagio e le antecedenti correnti moralistiche non abbia saputo trarre tutto quello che esse possono dare per la intelligenza viva della formazione progressiva dell'ipponese e del suo significato nella determinazione della teologia ecclesiastica agli inizi del quinto secolo. Il Pincherle è stato invece sospinto da un certo prurito di originalità ad ogni costo, ad escogitare valutazioni tutt'altro che fondate e, di conseguenza, a depauperare la portata di posizioni che a me, e non a me solo, appaiono ormai acquisite. Non potrei accettare assolutamente quel che il Pincherle dice (p. 112) delle prime impressioni di Agostino sul movimento donatista. Bisognosi di più accurata dimostrazione i « punti di contatto » asseriti come esistenti fra teologia astrale e manicheismo (p. 38). Non basta forse aver cercato, con sottile sagacia del resto, di isolare nel *De Trinitate* un soggiacente motivo soteriologico ad assicurare a questo prolisso e accademico trattato quella importanza che il Pincherle vuole assolutamente attribuirgli. Il mio amico sa molto bene che dovunque Agostino accenna, nei trattati teologici o nelle opere oratorie, al mistero trinitario, la dominante preoccupazione etico-soteriologica affiora pronta e aperta. Alla esposizione della drammatica polemica di Agostino con Pelagio e i suoi seguaci hanno nuociuto, nel Pincherle, se non mi inganno, due suoi presupposti del tutto ingiustificabili: che l'insegnamento di Pelagio non costituisse una novità e che, con tale insegnamento, lo stoicismo avesse poco o nulla a che vedere. Se anche in molti scrittori cristiani preagostiniani la morale evangelica si riveste stranamente di ottimismo stoico, questo non vuole affatto dire che la sistemazione pedagogica pelagiana, nel momento delicato in cui comparve, non rappresentasse un'insidia nuova e preoccupante per le esigenze carismatiche della società ecclesiastica. Infine una minuscola inesattezza di fatto. All'indomani del battesimo del figlio, Monica non poteva apparire, come dice il Pincherle, « in età avanzata » se essa moriva ad Ostia a 56 anni (*Conf.* IX, 11). Non vorremmo ad ogni modo che i rilievi da noi formulati ingenerassero un apprezzamento meno che equo del lavoro del nostro amico. Il quale è riuscito, con infinita pazienza, con sempre vigile acume, con encomiabile lucidezza, a tracciare una raffigurazione grafica ed esauriente della biografia agostiniana, a darci un quadro completo e ordinato della operosità prodigiosa, mercè cui Agostino, agli albori del quinto secolo, assicurava alla cristianità occidentale, il viatico inconsumabile per il suo ulteriore cammino.

E. Buonaiuti.

Carlo Cecchelli, *San Clemente*. Roma, Danesi [« Le chiese di Roma illustrate », 24-25].

Quel manipolo, sempre più sparuto, di romani genuini, che son riusciti a conservare, in mezzo al dilagante provincialismo pacchiano delle colonne posticcie e dei muri imperiali rimpolpati, il senso augusto

dei monumenti nei quali la multiforme eternità dell'urbe ha segnato la sua orma sovrana, sa dove andare a cercare, più vive ed eloquenti, le voci solenni del passato di Roma. Per questo manipolo di devoti del mistero sacro in cui sono avvolte le stratificazioni millenarie della spiritualità romana, la basilica di san Clemente, con il suo mitreo sotterraneo mirabilmente conservato negli ambienti della vecchia casa romana, con le sostruzioni della basilica del secolo XII, recanti gli echi plebei del primo idioma volgare, insistenti sui muri della vecchia basilica del quarto secolo, con la conservazione intatta del più bel tipo basilicale, con le memorie vive di uno dei più grandiosi tentativi romani per la vittoria dello spirito latino su Bisanzio, con i suoi monumenti insigni dell'arte rinascente, costituisce uno *specimen* unico della trionfale immortalità del romanesimo. Un volumetto dedicato alla illustrazione della veneranda basilica avrebbe dovuto figurare tra i primi della simpatica raccolta diretta dal Galassi Paluzzi. Invece si è fatto desiderare un po'. In cambio ne è stata affidata la compilazione a uno studioso che ha vivo il senso della romanità e ha il culto della sana erudizione. Il suo lavoro è eccellente, così nella parte storica come in quella archeologico-artistica. Forse si sarebbe desiderata una maggiore fusione delle parti. Ma ricordiamo che era arduo amalgamare elementi così disparati, la cui contiuuità materiale non trova alcuna corrispondenza nella discontinuità delle memorie. Solo non sappiamo perdonare al Cecchelli di essersi così fatto prendere la mano dalla fantasia « da chiedersi (cosa non proposta sinora) se in san Clemente... debba riconoscersi la sede vescovile dalla fine del I secolo in poi, cioè la *domus ecclesiae* ! » (p. 38). Ah — ancora una volta — l'audacia degli archeologi !

E. Buonaiuti.

Cesare Magni, *Ricerche sopra le elezioni episcopali in Italia durante l'alto medio evo.* Parte II, Roma, 1930 (Biblioteca della Rivista di Storia del diritto italiano, 1).

Recensimmo qui a suo tempo la prima parte di questa vasta indagine iniziata dal Magni per individuare « i vari elementi che hanno influito sulla provvista delle sedi vescovili italiane, per tutto quel periodo in cui sopravvisse il principio canonico che all'elezione del vescovo concorrono il clero e il popolo della diocesi » (v. R.R. IV. 471 e ss.). La seconda parte dell'opera è consacrata ad un argomento quanto mai delicato e quanto mai suggestivo : i problemi dell'elezione papale dal 962 a Gregorio VII. Il fascicolo che abbiamo sott'occhi, circoscritto alla determinazione del concetto di *electio canonica* e della natura giuridica dell'ingerenza del potere laico nell'elezione papale da Ottone I al concilio di Niccolò II, mostra più ampiamente con quanto sicuro intuito e con quanta originalità di criteri il Magni sappia affrontarli. L'esposizione sua, nutrita sempre di solida erudizione, avvivata da una spiccata sagacia giuridica,

ha un'andatura nettamente polemica contro lo Schmid prima, contro lo Stutz poi. È sopra tutto la nota teoria di questi dell'*Eigenkirchenrecht* che pone il fondamento giuridico dell'ingerenza imperiale nell'elezione episcopale, non solo prevalentemente, ma a dirittura esclusivamente, sull'elemento reale, che è battuta in breccia dal Magni con garbo e deferenza, ma con risoluta e agguerrita energia. L'analisi minuta delle testimonianze superstiti circa la procedura dell'elezione papale in specie e dell'episcopale in genere nell'epoca ottoniana, in tutte le sue fasi e in tutti i suoi multiformi coefficienti, dà al Magni sufficiente argomentazione per illustrare un concetto soggiacente all'elezione medesima che i giuristi sono inclini a trascurare. E il concetto è formulato dal Magni così: « per le elezioni episcopali comuni di questo tempo si può sostenere che l'elezione episcopale era sottoposta ad una costruzione teorica, nella quale il diritto del sovrano sui vescovati appariva ancora come qualche cosa di diverso da un puro ed esclusivo diritto reale: l'esistenza di speciali simboli nell'atto di concessione del vescovato (anello sponsalizio, *arrha sponsalicia*): l'esistenza di una serie di atti con carattere speciale (elezione a corte corrispondente ad una *desponsatio*, fatta fra il solo mundualdo e lo sposo; ed elezione acclamatoria e confirmatoria fatta da un gruppo di consiglieri a corte, corrispondente ad una fideiussione): conservazione di un certo rilievo formale a funzioni attive della associazione del clero e popolo (*laudatio*), posteriormente all'*electio* imperiale, cioè conservazione di forme rituali di celebrazione del matrimonio con intervento diretto dei coniugi (*laudatio* corrispondente al *consensus in facie ecclesiae* manifestato, sia pure con valore puramente dichiarativo, dalla donna dopo il consenso manifestato dal mundualdo): intronizzazione dell'eletto (distinta, a Roma e ovunque: 1) in una processione solenne, che accompagna l'eletto, indicata a Roma con la parola *deductio uxoris in domum mariti*; 2) nella vera intronizzazione che è presa di possesso dei beni, (cioè della dote della chiesa) ma anche congiunzione mistica, *copula*, del vescovo con la sua sposa), provano che al tempo degli Ottoni la concezione teorica dominante non solo per la chiesa, ma anche per il Re, continuava ad essere quella che l'elezione episcopale rientrava sotto un istituto di natura sacramentale, l'istituto, per dir così, di un contratto mistico: il matrimonio mistico o spirituale. Ciò non era sufficiente per limitare il predominio assoluto della volontà del Re sulla pratica, ma era sufficiente per dare ancora teoricamente: 1) al vescovato la figura di un complesso di beni legato ad una persona mistica, cioè ad una associazione di persona rilevante, sia pure debolmente, come soggetto per il diritto pubblico dello Stato; : 2) al Re la figura più di un mundualdo che di un puro proprietario. Questa concezione fu certamente la maggiore forza ritardatrice, contraria alla sottoposizione teorica, assoluta ed esclusiva, delle chiese episcopali ad un regime giuridico di puro carattere patrimoniale» (p. 40 e s.). La citazione è lunga. Ma noi non avremmo

potuto esprimere con parole più esatte la tesi geniale e salda che il Magni rivendica per tutto il volume con logica stringente ed erudizione d'ottima lega. I competenti non le negheranno il loro suffragio.

Segnaliamo un ripetuto errore di stampa: *primatum* per *primatus*.

E. Buonaiuti.

Jacob Obermeyer *Die Landschaft Babylonien im Zeitalter des Talmuds und des Gaonats*, Frankfurt am Main, J. Kaufmann, 1929.

Il volume fa parte degli scritti pubblicati dalla *Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums*. Esso rappresenta — come ci dice nella prefazione il professor Elbogen — il lavoro di tutta la vita dell'autore, il quale conta oggi 84 anni. Nato nel 1845 in Germania, egli iniziò nel 1868 dei viaggi che lo condussero dal Marocco fino all'Egitto, traversò tutta la Palestina, e da lì giunse a Damasco. Nel 1869 accettò una cattedra a Bagdad. Fu poi educatore nella casa di un principe persiano, fratello dello sciah della Persia. L'Oriente gli offrì l'occasione di studiare profondamente la lingua araba e la persiana; in pari tempo approfondì la sua conoscenza del Talmud. Nel 1882 si recò col principe in Persia. Nel 1884 fu chiamato come docente di lingua e letteratura araba e persiana alla Scuola per le Lingue Orientali di Vienna, ove rimase a insegnare fino al 1915. Da questa vasta e profonda preparazione scientifica e linguistica risultò il libro che oggi abbiamo dinanzi. Esso tratta della Babilonia e delle vie di comunicazione tra essa e la Palestina. L'A. descrive poi, usufruendo di tutta l'ampia letteratura che ha a sua disposizione, i confini della Babilonia, ed espone una serie di preziose notizie concernenti le città assire e babilonesi poste lungo il Tigri e lungo l'Eufrate. Si tratta sempre di città che trovano una risonanza nella letteratura talmudica. Il volume dell'O., che è di notevole importanza per chi si interessa di geografia babilonese, potrà rendere in avvenire degli ottimi servizi ad una più larga serie di studiosi, perchè il « Rabbinus Talmud » figura tanto cara alla dotta ignoranza del medio evo, sta scomparendo e ciò anche in grazia della diffusione che va prendendo una traduzione tedesca del Talmud babilonese intero, ora in corso di stampa. Certo si è che la traduzione di Lazar Goldschmied, come tutti i lavori del genere, non può sostituire in pieno lo studio del Talmud nel testo originario; sebbene anche da una traduzione si possa apprendere molto. Orbene, tutti i lettori del Talmud via via che incontreranno degli importanti nomi geografici, consultando il libro dell'O. potranno trovare tutta una quantità di nozioni storiche e geografiche, attinte a delle fonti talmudiche, arabe e classiche.

I. Zoller.

Atti del VII Congresso Nazionale di filosofia, Bestetti e Tumminelli, Milano-Roma, pp. 406.

La pubblicazione degli Atti non ha procurato al congresso una buona stampa. Il Croce ha tacciato di ozioso e insincero il battagliare degli attualisti coi tomisti. Nessuno gli può dar torto neppure chi, come chi scrive, vide da principio in quella diatriba la parte più interessante del congresso, e sperò che qualche cosa di buono ne sarebbe uscito : che la lotta sarebbe continuata fuori di quel cenacolo chiuso che fu il congresso, nella vita ; che i partigiani delle due tendenze non avrebbero dimenticate le parole di un congressista, lo Sciaky, il quale ammoniva, che se si pretende che le nostre opinioni non ci costino niente nella vita, se non si osa perdere qualche cosa per sostenerle, bisogna rinunciare a fare gli educatori e rassegnarsi a fare i ciabattini. E invece l'accordo pratico fra i partigiani delle due tendenze in sè tanto opposte è continuato in modo sì pieno, da convincere anche gli ingenui che si era trattato di una semplice logomachia inscenata per salvaguardare le due parti, per potere in futuro dire a chi si contenterà, che le posizioni erano state mantenute, che i preti non avevano accettato l'ateismo e i filosofi il dogmatismo teologico.

Neppure come presentazione di teorie originali il congresso ha dato molto. Il Maresca (Bilychnis, Marzo 1930) giudica interessanti le relazioni di Ugo Spirito e di Guido Calogero. Ma egli stesso dichiara poi che lo Spirito asserisce solo e non dimostra la differenza della propria tesi, che vorrebbe instaurare una scienza che sia filosofia, dalla posizione hegeliana, che riduce la scienza a filosofia, e da quella positivistica, che riduce la filosofia a scienza. Ne segue che l'importanza della relazione si riduce alla prova del bisogno attualistico di rivalutare la scienza, finora troppo disprezzata e tacciata di empirismo.

Anche l'interesse della comunicazione del Calogero è tutto nella parte critica e polemica: nella parte costruttiva egli distrugge infatti, come ha già osservato il Maresca, la critica fatta alla dialettica attualistica, non fa che sostituire ai momenti del soggetto ed oggetto astratti, altri due momenti non meno astratti, quali sono la condizione e il fine dell'azione ; la realtà e il programma, la percezione dell'esistenza e la fantasia del desiderabile. Infatti egli aveva osservato, nella parte critica, che l'attualismo — teorizzando il concetto dell'atto con le tesi della necessità della mediazione del soggetto astratto, oggetto astratto, soggetto concreto del soggetto che crea il proprio mondo e simili — distrugge la sua conquista fondamentale, quella di aver negato la concepibilità di un soggetto che non sia l'atto assolutamente concreto ; che parlando di un soggetto che genera da sè l'oggetto per poi riassorbirlo, non fa che invertire la posizione gnoseologica realistica, in cui è l'oggetto che agisce conoscitivamente, nel soggetto. Affermazioni importanti, non per la originalità, ma perchè sono il riconoscimento della vecchia istanza

antiattualistica, che vedeva risorgere il realismo e distrutta l'autocoscienza nella stessa distinzione di pensiero pensante e pensiero pensato.

Un vero rinnegamento dell'attualismo è poi la tesi del Carlini, per la quale la vera realtà ed autocoscienza non è più posta nella dialettica ma nella immediatezza di un atto divino, principio e fine della mediazione dialettica.

La critica all'attualismo, sorgente dal seno stesso dell'attualismo, è così l'aspetto più interessante del congresso. I tentativi di accordare l'attualismo con il cattolicismo, la negazione della trascendenza con la sua affermazione, sono troppo vecchi e condannati con troppa sicurezza alla sterilità per potere essere interessanti ; confermano solo una verità, che la trascendenza è inconoscibile, ma ineliminabile. Di scarso interesse è pure il tentativo varischiano di una nuova dimostrazione della esistenza di Dio... dopo venti secoli di cristianesimo.

Non priva d'interesse è stata invece la partecipazione dell'Aliotta : essa ha messo in evidenza un fatto strano, che nel VII congresso nazionale di filosofia solo agli attualisti e ai cattolici era concessa libertà di parola. Le idee espresse dal professore napoletano non sono nuove, ma la lettura della sua breve comunicazione produce un senso di sollievo, per la negazione recisa della universalità delle forme (in che cosa essa superi quella del concetto di cavallo o di animale è ancora un enigma) e per il forte richiamo alla realtà della esperienza : anche dopo tanti attacchi l'esperienza conserva intatti quei caratteri humiani di costanza e di vivacità che, se non sono quelli della realtà, sono certo quelli del grado massimo di essa.

Non resta che augurare che il futuro congresso si svolga in una atmosfera diversa : sia una lotta meno grossa a parole ma più vera ed efficace, senza ostracismi e scomuniche fra nuove e molteplici correnti di pensiero e di vita.

F. Dal Monte.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

Un'altra condanna. — La Chiesa nella sua funzione giuridica, quale ente organizzato sulle basi di una qualsiasi istituzione umana, ha innegabile diritto a difendersi e a colpire quelli che le si oppongono e da lei si distaccano : e quindi io accetto, come conseguenza logica della mia affermazione e posizione spirituale la sentenza con cui in questi giorni io venivo dichiarato sospeso *a divinis*, e che conferma in via di diritto quella che di fatto era già da tempo la mia condotta, ispirata ad uno scrupoloso dettame di sincerità. Il distacco, la separazione mia, sebbene spontanea, non fu allora e non rimane tutt'oggi senza un acuto senso di dolore ; è sconsolante e triste non poter restare in comunione con le anime che sono assetate di Vangelo, e di solo Vangelo, se non legando la propria parola a sistemi teologici e filosofici umani e sottomettendosi a dichiarazioni e giuramenti burocratici non rispondenti alla propria coscienza : ho preferito scomunicarmi, anzichè venir meno alla sincerità, senza cui non si può intendere missione religiosa di sorta. Il Vangelo non ammette vie di mezzo : *est, est ; non, non.*

È bensì vero che è da ingenui e da idealisti imporsi tali scrupoli di sincerità ; una assai eminente personalità ecclesiastica, che gentilmente si interessava al mio caso, mi faceva in vero osservare che « tali problemi di sincerità non si pongono neppure », che si devono eliminare con un atto di volontà e di umiltà : ai dubbi, alle esigenze intellettuali sconcertanti si deve rispondere : « non ci penso, non ci voglio pensare... ! » — L'intenzione, il tono con cui mi veniva dato tale consiglio (che del resto è la somma di tutta l'educazione religiosa dei Seminari, da cui è poi così difficile liberarsi, tanto il nostro animo è incline alla spirituale schiavitù) era di certo amichevole e voleva aprirmi la via ad un facile e comodo, sia spiritualmente che materialmente, compromesso tra la coscienza e la fede ; ma intanto il rappresentante ufficiale dell'Evangelo non s'accorgeva che con una poco simpatica casistica veniva a distruggere, a condannare ogni affermazione spirituale, di oggi e di ieri, capace di qualsiasi progresso non solo nel campo scientifico e politico, ma ben anche in quello religioso. La stessa ortodossia è essa possibile quale « credenza ed opinione retta », senza che alcuno pensi seriamente a convincersene col suo stesso pensiero ? Sarebbe la contraddizione in termini... L'affidarsi al pensiero di un altro, di pochi altri, svalutando e rinnegando il proprio, non è infirmare il pensiero di tutti ? È ben strana cosa che ancor oggi si professino tali sistemi, che ancor si pretende, inoltre, chiamare

logici, e si esigano e si pongano a base e a fondamento di una fede: e tutto per il timore che venga a mancare l'unità e la disciplina, che ha ben altre e più profonde basi spirituali.

È logica però, ripeto, la sentenza ecclesiastica con cui si prende atto della mia separazione e la si conferma, a norma dei soliti procedimenti giuridico-romani, a cui la Chiesa si è assoggettata da secoli; è doloroso però che a giustificare tali processi si assuma lo stesso Vangelo, il quale nella genuina parola di Gesù non conosce altre condanne che contro le ipocrisie, e non permette che alcuno si rivendichi la posizione di fariseo contro i pubblicani. Ma questa è pretesa di un idealismo ingenuo che nella sentenza a mio riguardo vien giudicato «rebellio». Comunque è meglio esser ribelli ad una legge umana che aver defezionato da una legge divina la quale non può giustificare transazioni di sosta con la proprio coscienza; la storia della Chiesa, invece, di ogni Chiesa, è una transazione continua che si dovrebbe però lealmente riconoscere come una necessità storica e non tentar di giustificare e nascondere a sè stessi per illudersi, attraverso le solite casistiche distinzioni, di esser rimasti coerenti alla parola di Gesù e intransigenti col mondo: qui sta la vera e dannosa ipocrisia.

Savigliano.

Prof. Francesco Michelini.

Il veniente Regno di Dio. — È un vero scandalo, nel significato etimologico della parola, è, cioè, un vero trabochetto teso alla nostra fiducia nella vitalità del magistero teologico ecclesiastico, la sorda e pertinace sua insensibilità al valore morale ed edificativo dei risultati, cui è pervenuta l'indagine critica moderna nella evocazione concreta del messaggio di Gesù. Tali risultati si riassumono in una delineazione precisa del comune denominatore di tutte le enunciazioni del Cristo: il Regno di Dio.

Non vogliamo qui per qui esplorare le ragioni profonde, di natura tutt'altro che metodologica e scientifica, che dopo secoli e secoli di esegesi evangelica completamente inaccessibile alle prospettive escatologiche del Nuovo Testamento, hanno subitamente reso possibile il recupero del valore centrale del messaggio cristiano. Ci avvicineremmo noi per caso ad una di quelle crisi spirituali, trascinata dalle quali la vita associata ha bisogno di sollevare il capo dall'angustia del suo itinerario logorante, per spiare sul cielo i segni precursori della nuova Redenzione? E solo ad un'impalpabile similarità di situazioni ambientali sarebbe dovuta, realmente, la consapevolezza sempre più vittoriosa e sempre più diffusa che solo nella visione del Regno è il tratto peculiare e differenziale del bando di Gesù? Quesiti aspri e complessi, la difficoltà maggiore dei quali germoglia dal fatto che i dati delle possibili soluzioni si nascondono nelle zone subliminali della psicologia collettiva, dove lavora oscuramente e silenziosamente la Provvidenza di Dio.

Il magistero ufficiale si tradisce incapace di avvertire questa preparazione latente dei misteri salviferi della grazia. E in questa sua inguaribile incapacità è la ragione del nostro scandalo accorato. Non è cosa ineffabilmente avviliente che un istituto vilipenda la rivalutazione della sua prosapia e disdegni l'esumazione dei suoi titoli nobiliari ?

Il rinnovamento portentoso, etico, sociale, religioso, politico che la parola di Gesù ha determinato nel mondo si è operato in virtù di una sola nozione, onnipotente; la nozione del Regno di Dio. Sforzarsi di comprendere la natura e i coefficienti di questa nozione ; coglierne la portata e le finalità, sullo sfondo che Gesù pose allo scoperto con l'efficacia tagliente e corrosiva della sua ironia e del suo sdegno, significa in pari tempo rendersi ragione della virtù divina del banditore e del bando, ed educare i nostri spiriti a rivivere l'esperienza, mercè cui sono possibili la redenzione e la pace. Significa ricontemplare in volto, senza i velami di una tradizione oscurante, la luce vivente della Rivelazione.

Regno di Dio ! La storia delle religioni non conosce altra visuale che, passata come questa al vaglio di millenarie esperienze collettive e di incalcolabili conati sociali, abbia espresso da sè altrettanto vasta capacità di sovversione e manifestato altrettanto duttile ricchezza di atteggiamenti.

Al di là e al di sopra delle mutevoli contingenze storiche che possono aver dato un'effigie precaria alle sue movenze tattiche, l'aspettativa del regno di Dio, a norma dell'annuncio evangelico, implica, collegate e interferenti, la graduatoria perfetta dei valori su cui poggia la vita universale, la suprema legge della morale, la forma assoluta della religiosità, il superamento e l'antidoto di ogni malvagità politica.

L'essenza del messaggio evangelico è in un presagio e in una sicura constatazione : « il Regno di Dio è vicino ». Ma chi li accolga imparerà in un istante a discernere, nel mondo, il precario dall'eterno : a dirigere l'asse del proprio agire quotidiano per là dove si concreta, nella fede e nell'amore, il disegno giusto di Dio: a spregiare, come effimeri, tutti i futili accorgimenti della miserabile sapienza politica degli uomini, per attendere, unicamente dal Padre, il riscatto dagli infiniti mali, dai cocenti dolori dell'esistenza aggregata.

San Paolo, che non ha mai pronunciato nel suo epistolario l'annuncio in cui pure Gesù, secondo Luca (X. 9 e 11), avrebbe fatto consistere il compito dell'apostolato, ha in cambio annunciato « il declinare della notte e l'appressarsi imminente dell'alba » (Rom. XIII, 12), quasi ad additare così che l'attesa della liberazione nel Regno è un'attesa cosmica, più che umana. E aggiungendo a poca distanza, che il Regno di Dio è « giustizia, pace e gioia nello Spirito di santità » (XIV,17) ha arditamente scoperto, contro tutte le pretenziose velleità della morale autonoma, che nella speranza del Bene è il bene, nell'attesa della Luce è la luce, nella brama consumante della Gioia è la gioia.

Perchè mai la Chiesa, depositaria del tesoro rivelato, giudica trafugatori coloro che vanno, nella trepidazione e nel tremore, alla ricerca dei valori che Cristo ha chiuso nell'involucro della speranza del Regno? Ha essa, come il mondo, anteposto il miraggio, ingannevole, di questo secolo a quello, unico veritiero, del secolo futuro?

e. b.

Nei ranghi. — Io debbo aggiungere un numero pieno di sorprendente novità al novero, ben pingue, delle mie esperienze. Romano di nascita, educato per un sessennio nel seminario pontificio romano, – semenzaio dei futuri dignitari di curia e dei predestinati dirigenti dei dicasteri ecclesiastici, – io ho veduto i compagni della mia generazione ascendere automaticamente ai più alti gradi della gerarchia. Gli adolescenti che con me furono iniziati alle raffinatezze della speculazione tomistica nelle aule di sant'Apollinare e furono addestrati alle sottigliezze della morale casuistica, sono oggi disseminati, parecchi insigniti della croce e dell'anello vescovile, nelle congregazioni che disciplinano la vita del cattolicismo nel mondo e nelle stazioni della diplomazia pontificia. Le amicizie contratte negli anni del primo tirocinio scolastico e della prima formazione religiosa, sono più forti degli ostracismi, che vorrebbero lacerare collegamenti sentimentali e creare isolamenti impossibili. Da lungi e da presso, dirette o indirette, mi giungono le voci dei vecchi amici, che vegliarono con me, nelle fredde celle seminaristiche, all'attuazione silenziosa e laboriosa della comune vocazione sacra. E qui comincia la sconcertante stranezza della mia esperienza. Queste voci sono le voci di fratelli che conobbi assetati di spiritualità ed ebbri di ideale: che vissero con me il sogno stimolante di un sacerdozio, che fosse apostolato di luce e di leale fedeltà ai valori del Trascendente: che condivisero con me il pane dell'attesa e il vino di una grande speranza. Come fare oggi a riconoscerle? Esse non mi portano l'espressione di un'idealità tuttora vivamente accarezzata, non mi trasmettono il brivido di una sempre divorante passione per l'Assoluto. Non tradiscono nè pure il più lontano ed esile sentore di quello che può essere il tormento sanguinante di un esilio, abbandonato al sostentamento precario e insapore di una terra straniera. Unico è il loro motivo: costante il loro ritornello. « La chiesa è milizia. Non chiede profondità di convinzioni vissute. Si contenta di disciplina esteriore. Sterile e vano il cilizio della ricerca, intempestiva ed ingombrante l'inquietudine della verità e della schiettezza. Il rispetto dei ranghi è la prima e l'ultima consegna del sacerdozio ». Impossibile non trasecolare sotto l'assillo del monito uniforme. Ma dunque la libera e impalpabile vocazione che Dio ci infuse in cuore, nel momento sacro del nostro primo affacciarci alla vita, fu assunzione in servizio in una burocrazia di contabili? Ma dunque quel divino precetto che vuole l'attuazione della salvezza nel tremore insonne e addita il possesso della grazia come un'inappa-

gabile brama, fu menzogna e illusione ? Ebbene: l'insistenza dell'assedio insidioso può far sollevare, nei momenti di tristezza, i quesiti: non può imporre l'attesa risposta. Ci sono miraggi forti come la vita: e ideali vittoriosi anche della morte. E la scomunica è, ancora, nel nostro mondo d'oggi, una forma di morte.

e. b.

I ritardatari. — Al cospetto dello Spirito, l'idealismo italiano ha la coscienza gravata da un peccato irremissibile: quello di aver prestato man forte, con i suoi sofismi e le sue incomprensioni, all'infanticidio che la curia perpetrò il giorno in cui inferse un violento colpo mortale all'organismo tenero e immaturo della rinnovantesi cultura religiosa. Allora, il corifeo di quell'idealismo, gettò sul volto dei martoriati un oltraggio ingeneroso e mendace: «ritardatari». Non sappiamo se, in cuor suo, l'oltraggiatore, senta oggi, di fronte al capovolgimento delle situazioni, il pungolo della resipiscenza. Ma sappiamo molto bene che lo svolgersi dei movimenti culturali ed extraculturali ha assicurato ai denigrati di vent'anni fa una giusta nemesi e una completa rivalsa. Perchè anche i ciechi possono vedere da qual parte siano oggi i ritardatari, mentre da un canto quelle nostre vestali dell'idealismo, che gridavano allo scandalo e all'ambiguità perchè i modernisti si attaccavano disperatamente ai grandi valori della tradizione, trescano ignominiosamente con gli organi più retrivi della curia, e dall'altro dovunque nel mondo si studiano con serietà i problemi religiosi, si seguono proprio quei postulati che gli idealisti reputavano residui fossilizzati.

e. b.

La Bhagavadgida. — Iniziato sotto il patrocinio di C. Formichi, fiancheggiato dall'assistenza del de La Vallée Poussin il saggio cui l'autore, Stefano Lamotte ha dato il modesto titolo di *Notes sur la Bhagavadgita* (Paris, Geuthner, 1929: «Société belge d'études orientales») è riuscito un'egregia monografia, nella quale i principali problemi di redazione e di contenuto posti dal famoso testo comprendente i cc 25-42 de Bhismaparvan sono affrontati in forma sintetica ma non senza perizia e non senza originalità. Una tendenza armonistica ha guidato l'indagine. Lo si può constatare nelle conclusioni cui essa perviene. Secondo l'A., la Gita è un'opera unitaria (una speciale appendice è consacrata alla confutazione della tesi del Garbe sul rimaneggiamento panteistico della Gita), frutto di una redazione unica, assegnabile al II-III secolo av. Cr., inserita più tardi in quella vasta ed eteroclita epopea che è il Mahabharata. L'unità della Bhagavadgita non nasce dalla coesione logica delle dottrine, o dall'ordine plastico della esposizione: le concezioni più disparate, le tesi più divergenti vi fanno la loro comparsa. L'unità è data al poema

dalla tendenza generale dell'opera e dal fine perseguito dall'autore, il quale mira a guadagnare a Krisna il più numeroso contingente possibile di seguaci e di adoratori. La dimostrazione di tale asserto, conduce il L. ad una serie di definizioni e di chiarificazioni sugli elementi della tradizione hinduistica, che fanno del suo volume un'eccellente propedeutica.

p. b.

Dio dei Padri. — Qual'è il significato e quale il valore indiziario degli appelli al Dio dei Padri, al Dio di Abramo, al Tremendo di Isacco, al Potente di Giacobbe, di cui sono disseminati i documenti del Genesi, per la ricostruzione concettuale degli stadi attraverso ai quali è passata la religiosità preisraelitica? È il quesito che si pone Albrecht Alt in uno schematico, ma densissimo saggio apparso nei « Beiträge zur Wissenschaft vom alten und neuen Testament » del Kittel (III F, 124): *Der Gott der Väter*. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion. Stuttgart, Kohlhammer, 1929. L'originalità della indagine è, sopra tutto, nella utilizzazione di una serie di epigrafi semitiche e greche della regione di Petra, di Hegra, di Salchad, di Borsa e di Palmira, mercè le quali l'A. individua, con suadente verisimiglianza, la genesi cultuale degli θεοί πατρῷοι.

Egli giunge così allo sceveramento di due stadi, l'uno prepalestinico, l'altro palestinico della storia culturale delle credenze israelitiche, mostrando le ragioni ambientali che hanno determinato il passaggio dell'uno all'altro e individuando i relitti dello stadio più antico nelle saghe registrate nel racconto Jahvista ed Elohista. Contributo eccellente alla esplorazione della formazione progressiva del monoteismo biblico.

p. b.

Mandei e cristiani. — Varcato il Reno, le ipotesi ardite suggerite al Lidzbarski e al Reitzenstein dalla interpretazione e dalla divulgazione dei testi mandei, minacciano di assumere un'andatura fantastica, sottrattasi ad ogni disciplina. Come dare un ragguaglio sommario delle infinite, disparate, eccentriche supposizioni che Roberto Stahl ha affastellato in questo suo volumetto sulla posizione del mandeismo nel quadro delle origini cristiane (*Les mandéens et les origines chrétiennes*. Paris, Rieder; coll. « Christianisme » n. 35)? Presupposto critico-letterario, naturalmente, da noi in queste pagine giudicato più d'una volta discutibilissimo, la priorità di un nucleo testuale mandeo, al testo del quarto Vangelo. Su questa pregiudiziale, comune ai più avventurosi critici tedeschi, lo Stahl costruisce tutto un edificio storico, la cui vastità finisce pur col nuocere alla chiarezza e alla coerenza. Secondo lui, i Mandei sarebbero stati ex-pagani proseliti giudaici, i quali, dopo aver adottato

il giudaismo, l'avrebbero in seguito rotto con la sinagoga e le si sarebbero ribellati. Per cui alla rivelazione israelita attraverso lo spirito Santo avrebbero sostituito un'altra foggia di rivelazione, quella stessa che è alla base del pitagorismo: la rivelazione mediante un essere divino disceso dal cielo sulla terra. Questo rivelatore divino è Giovanni. Ecco perchè i Mandei « bestemmiano » contro lo Spirito Santo, e, polemizzando con loro, i Vangeli dichiarano la « bestemmia » contro lo Spirito Santo l'unico peccato irremissibile.

Intorno a questa tesi centrale, quale fuoco d'artifizio di congetture minori, le quali tutte, se dànno l'impressione di un fosforescente virtuosismo non posseggono davvero la virtù di ingannare gli esperti della critica neotestamentaria! Lo Stahl si indugia a designare i successivi stadi nella formazione della « leggenda di Giovanni » — si indugia ad attribuire una romanzesca funzione al giovannita Apollo nella comunità efesina. Non tutto è inverosimile in quel che egli afferma. Ma quanto mussare di fantasia e quanto prurito di sovversione! Val proprio la pena di spaventare così con le visuali più avventate la pavida refrattarietà della cultura ufficiale alla critica neotestamentaria?

e. b.

Antichità e cristianesimo. — Animosamente e puntualmente il Dölger continua da solo la pubblicazione periodica di quelle *kultur- und religionsgeschichtliche Studien* cui ha imposto il titolo: « Antike und Christentum ». Il primo fascicolo della nuova annata (Münster, Aschendorff, 1930) contiene uno stimolante sommario, svolto con la larghezza di informazioni e con la sagacia di osservazioni consuete. Il primo saggio: « paralleli antichi al Dinocrate sofferente della *Passio Perpetuae* » pone di fianco alla nota visione della martire africana un ricco materiale epigrafico pagano (al primo posto, l'iscrizione funeraria metrica di Giulio Fausto, dal 1922 in possesso del Museo nazionale romano, illustrata con particolare cura dal Vogliano) per giungere ad una comparazione piena di suggestione fra l'escatologia individualistica antica e quella cristiana della fase patristica. Il secondo vuole essere una interpretazione appropriata, contro indebite amplificazioni, dell'inciso di Tertulliano nell'*adversus Valentinianos*, 2, 3: « nostrae columbae etiam domus simplex, in editis semper et apertis et ad lucem. Amat figura spiritus sancti orientem, Christi figuram. Nihil veritas erubescit, nisi solummodo abscondi ». Segue una postilla polemica contro il Reitzenstein sul presunto valore sacrale del σῴζεσθαι e del βαπτίζεσθαι nel famoso papiro Par. 47 proveniente dal Serapeo di Menfi. Infine due note esaminano il simbolismo battesimale del passaggio del Mar Rosso e del Giordano nella esegesi patristica e i suoi spunti filoniani.

p. b.

Il « **Florilegium Patristicum** ». — Sotto la nuova direzione del Geyer e dello Zellinger il vecchio« Florilegium » del Rauschen ha assunto un ritmo intenso e regolare. Si apprestano nuovi fascicoli, si sostituiscono, riveduti e rinnovati, i precedenti, esauriti. Gli ultimi comparsi sono : 1. una nuova edizione del IV, contenente il *de praescriptione haereticorum* tertullianeo e i capitoli III, 3-4 dell'*Adversus haereses*, irenaico, curata questa volta da J. Martin (Bonn, Hanstein, 1930). Cura del resto facile e limitatissima, chè il Rauschen ne aveva già apprestato un testo paleograficamente correttissimo molto migliore che quello dato dall'Oehler; 2. una nuova edizione dell'*Octavius* di Minucio Felice, (*ibidem*), anche questa curata dal Martin, con una scrupolosa rassegna del testo, e una sagace per quanto schematica e non completamente informata, indagine preliminare sull'epoca cui assegnare lo scritto e sui rapporti del dialogo con Tertulliano e Cipriano; 3. infine, sempre per cura del Martin, una buona edizione manuale del *De Lapsis* di Cipriano (*ibidem*, fasc. XXI). Nella prefazione il M. condensa in pochissime pagine la vita del vescovo africano, delinea la posizione del *de Lapsis* nella sua produzione, sottopone a rassegna, modificandone le conclusioni, l'analisi paleografica del testo compiuta dall'Hartel nella sua edizione ciprianea nel *Corpus* viennese.

Michele Schmaus, che ha pubblicato nel 1927 un sottile saggio : *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, ha apprestato per il « Florilegium patristicum » un'edizione manuale di quella lettera agostiniana 147 a Paolina in cui Agostino discute il medesimo problema ripreso poi su base più ampia nell'ultimo libro del *De civitate Dei* : se e in qual modo Dio spirito possa essere veduto dal corpo spirituale dei risorti. Lo Schmaus ha utilizzato l'edizione viennese del Goldbacher, spigolando nel suo apparato alcune delle più accreditabili varianti e ricollazionando il testo sul Claromontano 6266.

e. b.

Il canone francescano. — Gli *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi* curati fin dal 1904 dal compianto E. Boehmer hanno avuto testè una seconda edizione per cura di Federico Wiegand (nella « Sammlung ausgewählter kirchen - und dogmengeschichtlicher Quellenschriften » diretta dal Krüger, N. F. 4. Tübingen, Mohr). Come è spiegato nella prefazione il revisore si è attenuto scrupolosamente alla precedente edizione, non isfuggendo dal registrare ancora nella raccolta testi la cui inautenticità non fa nè pur più argomento di discussione fra i competenti e mantenendo separati testi la cui natura li rivela collegati. Solo la bibliografia è stata migliorata e aggiornata non quanto però la copiosa produzione recente in occasione del centenario, avrebbe logicamente imposto. Come di consueto, è la letteratura italiana la più sacrificata.

p. b.

Santi ed eretici. — « Che il movimento di Pietro Valdo non abbia messo capo ad una forma di monachismo, ma ad una setta, appartiene al novero di quelle tragiche casualità di cui è piena la storia della chiesa. Vi sono molti eretici che avrebbero potuto altrettanto bene divenire santi e viceversa. Si può asserire che fu un puro caso se Valdo finì eretico invece che santo ». Così, testè il Parpert (*Das Mönchtum und die evangelische Kirche*, p. 63). Nulla di più giusto. Per essere più giusto ancora e per meglio aderire alla realtà concreta della vita ecclesiastica, il Parpert avrebbe potuto soggiungere che la possibilità di finire eretici anzichè santi cresce in ragione diretta della incapacità della curia ad assorbire e a sanzionare l'infinita gamma della santità cristiana. Per cui, quando nella chiesa, per progressiva calcificazione delle vie circolatorie si affievolisca il ritmo delle pulsazioni carismatiche, il tipo della santità più agevolmente canonizzato è quello dell'ascesi individuale, ereditato dal pitagorismo e dal neoplatonismo. Non rimane allora posto, nell'ufficialità delle celebrazioni curiali, per quelle forme di ideale cristiano che mirano innanzi tutto alla valorizzazione sociale ed umana dei sovversivi principi del Vangelo. Un Pier Damiani o un Bernardo sarebbero proprio sicuri di raggiungere gli altari nell'epoca della sacrosanta compagnia di Gesù ? Ne dubitiamo.

e. b.

Sette e monachismo. — Prendendo lo spunto da alcune enunciazioni del Troeltsch sulla funzione dei movimenti settari per entro le denominazioni evangeliche, Friedrich Parpert ha dettato per la eccellente collezione diretta da F. Heiler (n. 10) « Aus der Welt d. christlicher Frömmigkeit » un denso e originale saggio su *Das Mönchtum und die evangelische Kirche* (Ein Beitrag zur Ausscheidung des Mönchtums aus der evangelische Soziologie). Tre parti: la prima un alato panegirico del monachismo medioevale e della sua azione grandiosa ; la seconda una valutazione, diversamente atteggiata dalla consueta, della posizione di Lutero di fronte al monachismo ; la terza una dimostrazione ferrata della equivalenza delle sette al monachismo. Tutto il volumetto è pervaso dalla preoccupazione di mostrare che la Riforma e Lutero in particolare non vollero colpire che indirettamente il monachismo e che ad ogni modo, abbattendo l'organizzazione disciplinare del monachismo, non infirmarono nè vulnerarono le ragioni profonde che in grembo alla società cristiana hanno postulato il fenomeno monastico. Lo sforzo, audace anzi che no, di smorzare le tinte della fiera polemica antimonastica di Lutero, di rinvenire nelle sette dell'evangelismo l'equivalente del monachismo, di mostrare l'insopprimibilità della esigenza monastica, costituisce un sintomo, da aggiungersi ai molti altri, della inquietudine dell'evangelismo al cospetto delle manifestazioni salienti della tradizione ascetica cattolica. Solo avremmo amato che lo scrittore avesse

delimitato i caratteri tipici del monachismo nella sua età aurea, per porlo a confronto con lo spirito degli ordini religiosi tridentini e post-tridentini.

e. b.

Dualismo. — « In ciascuno dei nostri pensieri, in ciascuno dei nostri atti, v'è la parte di Dio e v'è la parte del demonio ». Così Giorgio Duhamel, occasionalmente, in quel formidabile atto di accusa che, traendo ad esempio l'America, ha istituito a tutta la sfacciatamente trionfante pseudo-civiltà contemporanea (*Scènes de la vie future*. Paris, Mercure di France, 1930, p. 200). Avrebbe potuto dire infinitamente di più. La parte di Dio e la parte del demonio non sono solamente discernibili nel nostro composito operare, frutto di antitetiche volontà e di divergenti aspirazioni. L'universo intiero è il tormentato campo di battaglia di due sconfinate potenze, l'una, ordine e bontà, l'altra, assurdo e perversione, che si rincorrono e si azzuffano, senza distruggersi. Qualche mistico sfrenato come Böhme, è giunto, con audacia tragicamente blasfema, a scoprire l'assalto di Satana nel cuore stesso di Dio. Mâni non aveva sognato diversamente.

Paradosso dei paradossi, la visione teologica del cristianesimo, punto di convergenza di tutta la precedente riflessione sacra, ha poggiato recisamente e intransigentemente sul monoteismo, unica raffigurazione razionalmente giustificabile e pragmaticamente normativa del divino. Ma il suo monoteismo è tutto pervaso e inquietato dalla sensazione oscura e mal definita di un residuo, che sembra sfuggire, irriducibilmente, alla causalità, al dominio, alla virtù debellatrice del Bene. Un precipitare iniziale dello spirito nelle tenebre, della volontà umana nel male, hanno inquinato, alle scaturigini, il processo dell'esistenza nel mondo. Questo il dogma cristiano. È così dischiuso l'adito a quel salutare pessimismo sulle condizioni presenti della vita, senza cui sarebbe impossibile la speranza. Quella speranza che è la genitrice della salvezza (Rom. VIII, 24).

e. b.

La santa Russia. — Il nostro amico e collaboratore Pietro Hendrix, di Dordrecht, reduce da un viaggio di studio in Russia ci scrive una lunga lettera, dalla quale ci piace riprodurre alcuni tratti:

« Eccomi di ritorno dalla Russia. Molte cose ho visto, molto ho studiato: intorno ad un argomento, in particolare, ho raccolto informazioni, lo stato cioè attuale della chiesa ortodossa, il mio vecchio amore. Come si sa, vi sono presentemente quattro chiese russe. La sedicente chiesa vivente in Russia, quella del metropolita Eulogio a Parigi, quella del metropolita Antonio a Carlovic presso Belgrado (queste due chiese sono in

Europa e nella loro « protesta » sono « europeizzate »), infine la vecchia chiesa ortodossa in Russia, sotto la tutela del metropolita Sergio di Nisky-Novgorod, il successore di Ticone. Questi non ha il titolo di patriarca, bensì quello di patriarca « ad interim ». La chiesa vivente va rapidamente assottigliandosi. Per fortuna ! Si tratta di uomini di questo mondo. Essi hanno ammodernato la liturgia e vogliono in tutto essere e apparire moderni, ma moderni nel senso razionalista. Ma pare non dubitabile che la vera antica chiesa ortodossa è quella del metropolita Sergio. Essa è povera e soffre orribilmente. Non è ostile al regime sovietico. Essa non protesta : soffre. Protestare non è mai il dovere della chiesa cristiana. Io scorgo veramente in questa chiesa la continuazione vivente della veneranda tradizione ortodossa. Ma quanto essa è povera e quanto è triste la sua condizione! Non appare in questo modo rappresentare e costituire il corpo mistico del suppliziato del Golgota? La chiesa russa peccò indubbiamente sotto il regime degli czar. Ma sta espiando duramente il suo peccato. Nessuna pena più angosciosa che quella di veder l'indifferenza, il sarcasmo anzi con cui il comunismo ufficiale considera tutto che si riferisce alla chiesa. Chi in Russia vada alla ricerca della vecchia chiesa delle solenni liturgie e degli innumerevoli templi e dei grandi sinodi, della Russia di Dostojewski, non coglie intorno che sorrisi di dileggio. Ma la chiesa ortodossa trova nella distretta motivo di purificazione e di speranza. Occorre aver assistito, a Mosca, allo spiegamento della solenne liturgia, con la preghiera per l'unità fraterna di tutto il mondo, per concepire un'idea adeguata della forza mistica che è nell'aspirazione religiosa alla pace. In Russia ho capito come non mai la giustezza dell'aforisma del Berdiaeff : « non esiste uno stato cristiano ». Se il regime czarista ha poggiato sul Santo Sinodo, la nemesi è giunta. E quale! Ma la chiesa russa ne guadagna. Perchè il cristianesimo soffre di due cancrenosi mali : la divisione e la commistione con gli stati. Preghiamo per la cristianità russa : ma non dimentichiamo che chi imita i metodi dell'ortodossia czaristica, andrà incontro alle medesime rappresaglie ».

Il dizionario Gunkel. — L'ultimo fascicolo del dizionario Gunkel-Zscharnack contiene alcuni articoli concernenti la filosofia degni di un particolare rilievo. In due studi soggestivi ed originali, il Tillich esamina il concetto e l'essenza della filosofia e la filosofia e la religione in quanto considerate nei loro principii. La filosofia corrisponde ad un bisogno fondamentale ed insopprimibile dell'uomo di porsi problemi e di cercare di spiegare la realtà che lo circonda. Essa è « die Haltung des radikalen Fragens, diejenige Haltung in der die spezifische menschliche Möglichkeit des Fragens ausdrücklich wird». Essa è, per eccellenza « theoria », nel senso etimologico della parola, cioè contemplazione. Non solo tale

dottrina, ma la sua stessa essenza è storica. In Grecia, la filosofia raggiunse il suo apogeo classico, quivi essa fu pienamente, puramente « teoria ». Ma tosto, col declinare dell'antichità greca, essa perdette questo suo carattere. La « teoria » diventa la base di un'etica razionale o conduce all'estasi. Dio diventa l'oggetto della contemplazione. La filosofia si trasforma in una disciplina propedeutica ; il pensiero religioso domina la ricerca filosofica. Il Rinascimento, pure ripristinando certe tradizioni della filosofia greca, non dà alla filosofia la posizione ch'essa aveva nell'antichità. Essa diventa « il mezzo di una razionalizzazione radicale del reale, in funzione di una rappresentazione del mondo » (Weltgestaltung). Oggi l'importanza della filosofia è molto diminuita. Essa si trova in un momento decisivo della sua evoluzione. Una nuova filosofia di cui non possiamo ancora scorgere tutti i lineamenti e che si può chiamare « filosofia esistenziale » si viene formando. Invece di cercare di spiegare l'universo, si dedicherà a rispondere piuttosto a certi problemi storici e sociologici.

Dalla sua essenza, la filosofia si avvicina molto alla scienza che è ricerca, anch'essa. In certe epoche della storia, scienza e filosofia si confondono. Ma mentre i problemi che si pone la filosofia sono primordiali, essenziali, la scienza presuppone già la capacità di porsi certi problemi e l'esistenza di certi oggetti che determinano questi problemi. La filosofia ha come regno non certi oggetti determinati, bensì una certa qualità degli oggetti, la loro begenständlichkeit, il loro stesso carattere di oggetti, la loro esistenza in quanto oggetti. La metafisica e la teoria della conoscenza sono parte integrale della filosofia e non possono esserne staccate.

Se il Tillich fa derivare la filosofia dalla capacità dello spirito umano di porsi problemi, egli concepisce la religione come disposizione dell'uomo a lasciarsi soggiogare dall'incondizionato, da ciò che è al di là dell'essere (reines Ergriffensein von dem Unbedingten, Seinsjenseitigen). La posizione religiosa e la posizione filosofica sono antitetiche e sembrano inconciliabili ma entrambi hanno in comune il loro carattere assoluto. Il Tillich vede fra la filosofia e la religione tre possibilità di rapporti : recezione, subordinazione, coordinazione. Il primo tipo di rapporti, giacchè tiene conto dell'assolutezza del problema filosofico e dell'esperienza religiosa, sembra al Tillich il più fecondo per l'avvenire. In questo rapporto, la filosofia fa la parte di critica della religione. Ora la religione concreta, è, per definizione, sottoposta alla critica, poichè la religione vuole essere essenzialmente una dipendenza pura dall'incondizionato e dall'incondizionato solo.

Un saggio del van der Leeuw sui rapporti della religione e della filosofia nell'antichità e nelle grandi religioni extra-cristiane, uno studio del Heimsoeth su questi medesimi rapporti nella storia del cristianesimo, e uno studio del Leipsius sulla filosofia contemporanea completano in un

modo organico queste dissertazioni. Lo Heidegger, il Simmel, lo Scheler sono prosentati come i pensatori più influenti sulla generazione odierna in Germania. Un saggio sulla voce « fenomenologia » in cui vengono riassunte e discusse le teorie dell'Husserl reca un contributo efficace a questi studi. Al di là del fenomenalismo, la filosofia contemporanea cerca di raggiungere la « Scheu », la visione diretta e intuitiva della realtà. Certe opere d'importanza capitale per lo studio delle religioni sono state concepite secondo le visuali della fenomenologia, così il Sacro di R. Otto.

Accenniamo, nello stesso fascicolo, all'articolo « Pietismo » riccamente documentato e a voci come « Filone d'Alessandria o Platonismo » per l'interessamento generico che essi presentano.

v. a.

Brevetti ingannatori. — Un lasciapassare gesuitico, un anno di tirocinio sotto le ali dell'Università gemelliana a Milano, sono in Italia lo specifico garantito per far fortuna fra i cattolici e simpatizzanti. Fornito dell'uno e dell'altro Carmelo Ottaviano è partito alla conquista dell'empireo. Ed ecco che la sua *Metafisica del concreto*, zibaldone indigesto la cui unica idea originale, quelle delle realizzazioni cristiane per antitesi, l'autore, e parecchi altri con lui, sanno bene da chi sia stata plagiata, fa andare in sollucchero il candido Mignosi (*arundo vento agitata*) che vi scopre una genuina vocazione apologetica. I benedettini *emunctae naris* delle « Recherches de Théologie ancienne et médiévale » vi subodorano invece uno di quegli ibridi amalgama di idealismo e di tomismo, di cui la coltura cattolica italiana, Gemelli e Chiocchetti *consulibus*, ha oggi l'infecondo monopolio. Ma l'ardimentoso Carmelo vuol darsi delle arie di erudito scrupoloso. E dal fondo lulliano dell'Ambrosiana tira fuori l'*Ars compendiosa*. Ma lo fa con così sciatta imperizia, che i medesimi benedettini di Mont César (non vogliamo giudicare con parole nostre) debbono confessare che per recensirlo convenientemente « il eût fallu refaire tout le travail ». Ma Mont Cesar è lontano e i cattolici italiani non leggono riviste straniere. Carmelo ha strada libera. Sì. Ma andando di questo passo, fra pochi lustri la cultura cattolica italiana parlerà un linguaggio completamente diverso da quello della coltura cattolica degli altri paesi: parlerà il linguaggio dei trogloditi. Perchè in Italia per i cattolici non c'è che un dilemma, chiaro e perentorio: o trogloditi... o scomunicati.

e. b.

ERNESTO BUONAIUTI — *Direttore responsabile*

Stab. Tip. Leonardo da Vinci - Via Casalmonferrato 33-35, Roma (40) - **1930**